32101 064173725
Digitized by Google

0902
.882

Library of
Princeton University.

Germanic
Seminary.

Presented by
The Class of 1891.

Digitized by Google

Digitized by Google

Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

Dreiundvierzigster Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1892.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Digitized by Google

0902
.882
Bd. 43

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Digitized by Google

Inhalt des dreiundvierzigsten Bandes.

Seite

Zur Beurtheilung der Feuerbestattung. (A. Perger S. J.) 1. 133. 271

Das Ptolemäische Sonnensystem. (J. G. Hagen S. J.) 17. 249

Blasius Pascal. Ein Charakterbild. (W. Kreiten S. J.) . 27. 149. 256. 380

Döllinger über die höheren Schulen in Bayern 1850. (O. Pfülf S. J.) . . 44

Die Jagd des Einhorns. (G. M. Dreves S. J.) 66

Der Grundirrthum des liberalen Oekonomismus. (H. Pesch S. J.) . . . 113

„Amateur-Christenthum.“ (Th. Granderath S. J.) 166

Das Mahâbhârata, das Volksepos der alten Inder. (A. Baumgartner S. J.) 182. 286

Eine Bankrotterklärung von seiten des liberalen Oekonomismus. (H. Pesch S. J.) 233

Mittelalterliche Kunstdenkmäler in Subiaco und Monte Cassino. (St. Beissel S. J.) 337. 507

Darwinismus in der Erkenntnißlehre. (K. Frick S. J.) 358. 487

Die Idee der Gerechtigkeit in den socialistischen Systemen. (H. Pesch S. J.) 401. 465

Die dramatische Kunst der Inder. (A. Baumgartner S. J.) 412

Die englische Königin Elisabeth und ihre neueste deutsche Biographie. (A. Zimmermann S. J.) 475

Die ältesten Lieder zu Ehren der hl. Cäcilia. (G. M. Dreves S. J.) . . 499

Classiker der altindischen Bühne. (A. Baumgartner S. J.) 527

507272

Digitized by Google

Verzeichniß der besprochenen Schriften.

Seite

Aertnys, Theologia pastoralis 454
Alkuin, Pädagogische Schriften 83
Árnason, s. Lehmann.
Auffenberg, Lehrlings-Wegweiser 104
Bäumker, Das kathol. Kirchenlied. III. Bd. 314
Baumgarten, Giovanni Battista de Rossi 224
Baumgartner, G. J. Baumgartner, Landammann von St. Gallen 442
Baumstark, s. Calderon.
Baunard, Le Général de Sonis 575
Bauwens-de Mets, Inhumation et crémation. Vol. I. éd. 2 323
Benziger, Religiöse Bilder 574
Berthier, La porte de sainte Sabine à Rome 569
Beuroner Marienbild 573
Bezold und Riehl, Die Kunstdenkmäler des Königr. Bayern. I. Bd. 569
Bibliothek der kathol. Pädagogik. III. Bd. 81
— IV. Bd. 209
Bierbaum, s. Elbel.
Bischoff, Th. Körners „Zriny“ 226
Boissarie-Euringer, Lourdes und seine Geschichte 455
Brentano, Außer der Einen wahren Kirche Christi ist kein Heil 101
Brosch, Geschichte Englands. IV. Bd. 475
Cajetani Commentaria in Summam theologicam S. Thomae. Ed. Prosper 321

Seite

Calderon-Baumstark, Der standhafte Prinz 105
Calderon-Pasch, Ausgewählte Schauspiele. II. Bdchn. 104
Columban, Ueber Erziehung 83
Commer, Columbus (Gedicht) 227
Cortie, P. Perry, F. R. S., Jesuit und Astronom 225
Cramer, Unser Adel 318

v. Dalberg, Palästina 564
Dausch, Die Schriftinspiration 436
Dobana, Handbüchlein 85

Ehrhard, Das unterirdische Rom 567
Elbel-Bierbaum, Theologia moralis 560
Enzlberger, Eine Festgabe zum Columbus-Jubiläum (Schematismus) 455
Erzählungen aus den Rheinlanden 566
Esch, Franz von Fürstenberg 211
Esser, Epheuranken 565
Euringer, s. Boissarie.

Fabre, Souvenirs Entomologiques 447
v. Falser, Leben und Wirken des P. Damian de Veuster, des Apostels der Aussätzigen 571
Fischer, Die Stadtpfarrkirche zu Ingolstadt 570
Friedreich, Aus lichten Höhen 457
Fürstenberg, Schriften 211
Furrer, s. Leuzinger.

Gietmann, Die Aussprache des Englischen 458

Digitized by Google

Seite

Görres, Handbuch der gesammten Arbeitergesetzgebung des Deutschen Reiches 324
Grignon, s. Montfort.
Grotthuß, Die Geschichte des Schlaghahn 566
Habrich, Dr. Michael Bach . . 328
v. Hammerstein, Arbeiter-Katechismus 325
Hattler, Christkatholisches Hausbrod 320
Herzen, Grundlage einer allgemeinen Psychophysiologie . . 577
v. Hoensbroech, Christ und Widerchrist 561
Hoeynk, Das Officium defunctorum 320
Holweck, Fasti Mariani . . 326
Horae diurnae (Pustet). ed. 2 . 321
Hrabanus Maurus, Ueber Erziehung 86
Hugo von St. Victor, Ueber Erziehung 87
Hurter, Nomenclator. Tom. I. ed. 2 102
Janitschek, Die Kunstlehre Dante's und Giotto's Kunst 568
Jonas von Orléans, Laienspiegel 86
Joseph Maria vom heiligen Sacrament, s. Montfort.
Josephus, Wallfahrt zum Grabe des heiligen Apostels Matthias . 459
Jungnitz, Archidiakonus Petrus Gebauer 327
Karthäuser-Orden, Der 104
Kellner, Sailers pädagogisches Erstlingswerk 208
Kiem, Geschichte der Benediktinerabtei Muri-Gries 215
Kirchenmusikalisches 221
Klein, Der heilige Rosenkranz (Bilder) 574
Klein-Grünnes, Der heilige Kreuzweg (Bilder) 574
Klopp, Der 30jährige Krieg bis zum Tode Gustav Adolfs. I. Bd. 310

Seite

Kornmüller, Lexikon der kirchlichen Tonkunst. 2. Aufl. . . . 456
Lahousse, Summa philosophica ad mentem D. Thomae . 322
Landsteiner, Der Antichrist . 227
Lehmann-Filhés, Isländische Volkssagen 225
Lessius, Recollectiones precatoriae 103
Leuzinger-Furrer, Biblisch-topographische Karte von Palästina 564
Ley, Bebel und sein Evangelium 324
Lohmann, Das Opfer des Neuen Bundes 318
Lüdtke, Geschichte der Kirche Jesu Christi. 2. Aufl. 102
Maber, Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem 550
Mayr, Peter, Wirth an der Mahr 328
Meier, s. Bibliothek.
Meistermann, Der Glaube und dessen Gegner 319
de Mets, s. Bauwens.
Meunier, Die Lehre vom Predigtthema 453
Michael, Ignaz von Döllinger . 552
Mohr, Die Heiligen der Diöcese Trier 460
Montanus, Aus der Schreckenszeit 566
Montfort, Der selige Ludwig Maria Grignon de 327
— Die wahre Andacht zur seligsten Jungfrau Maria 439
Müller, Nornagest 105
Münzenberger-Spillmann, Abessinien und seine Bedeutung für unsere Zeit 573
Myszkowski, Chronologico-historica Introductio in Novum Testamentum 453
Nieuwenhoff, Leven van den H. Ignatius 91
Norbertusdruckerei, Religiöse Bilder 574
Notker Balbulus, Briefe an Salomo von Konstanz . . . 87

Digitized by Google

Seite

Pasch, s. Calderon.
Pastor, Geschichte der Päpste. I. Bd. 2. Aufl. 223
Peraldus, Unterricht und Erziehung der Kinder 89
Plaßmann, Der Planet Jupiter 564
Pölzl, Evangelien-Commentar. IV. Bd. 77
Potters, Compendium philosophiae moralis. Pars I . . 562
Prosper, s. Cajetan.

Renner, Compositionen . . . 221
Rhuranus, Ut omnes unum sint 319
Riehl, s. Bezold.
v. Rieß, Wandkarte von Palästina. 2. Aufl. 564
Rituale Romanum (Pustet). ed. 3 321
Rolfes, Die aristotelische Auffassung vom Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen . 562
Rolfus, Verzeichniß ausgewählter Jugend- und Volksschriften 458
Rose, St. Ignatius and the early Jesuits 91
Rosenthal, Imitatio Christi . 229
— St. Ignatius Loyola . . . 571

Sailers pädagogisches Erstlingswerk 209
Schäbel, Deutsches Klosterleben im 13. Jahrhundert 331
Schiltknecht, Kirche u. Kirchenjahr 319
Schmid, Christus als Prophet . 545
Schneider, Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen 547
Schreiber, Geschichte Bayerns . 567
Schultze, Marie, Königin von Bayern 329
Schwane, Dogmengeschichte. I. Bd. 101
Schwarz, Zehn Gutachten über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland 103
Schwering, Grillparzers hellenische Trauerspiele 226

Seite

Seeburg, Die Fugger und ihre Zeit. 3. Aufl. 457
Sorur Pharim Den, Meine Brüder, die Neger in Afrika . 572
Sparrer, Der Reliquienschatz in der ehemaligen Stifts- u. Klosterkirche zu Waldsassen 459
Spillmann, Rund um Afrika. 2. Aufl. 557
— Durch Asien. II. Bd. . . . 557
— Ueber die Südsee 557
— s. Münzenberger.
Stamm, Dr. Conrad Martin, Bischof von Paderborn . . . 97
— Urkundensammlung zur Biographie des Dr. Conrad Martin, Bischofs von Paderborn . 97
Stieve, Der Dagsburger Schloßfelsen 459

Tauvel, s. Falser.
Teuber, Ehrentage Oesterreichs . 566
Többe, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zur unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter . 309
Torre, s. Valentin.

Valentin-della Torre, Geschichte der Kreuzzüge 455
Vallet, La vie et l'hérédité . 323
Vanson, Les origines de l'église de Toul 570
Vermeulen, Das XIX. allgemeine Concil zu Bologna . . 326

Ward, Robert Elsmere . . . 166
Wasmann, Die zusammengesetzten Nester und gemischten Kolonien der Ameisen 563
Weber, Marienblumen 228
Weiß, Weltgeschichte. 3. Aufl. IV.—VI. Bd. 325
Wilmers, Geschichte der Religion. 6. Aufl. II. Bd. 561
Wolfsgruber, Christoph Anton Cardinal Migazzi 568

Digitized by Google

Miscellen.

Seite

Der Blumenhandel in unseren Tagen 106
Protestantische Geständnisse 111
Die „Nachfolge Christi“ im Antiquariatskatalog 229
Marie, Königin von Bayern 329
Ein protestantischer Professor über katholisches Mönchsleben . . . 331
Zwingli als Mariologe 460
Zum Sklavenhandel in Afrika 464
Ein französischer Kritiker über Baunards Buch: Le Général de Sonis . 575
Wie glaubensselig die moderne gottentfrembete „Wissenschaft“ ist . . 577
Die Erklärung des neuen Sterns im Fuhrmann 578

Digitized by Google

Zur Beurtheilung der Feuerbestattung.

I. Selbstcharakteristik der Wortführer und Freunde der Cremation.

Wollen wir uns ein Urtheil über den ethischen Charakter der Cremationsbewegung bilden, dürfte es angebracht sein, uns vorerst die Agitatoren und die von ihnen vorgebrachten Gründe anzusehen.

Was sind es für Leute, welche für die Leichenverbrennung arbeiten? Daß in Italien die Agitation in den Händen von Freimaurern und Leuten zweifelhaften Glaubens liegt, ist früher in diesen Blättern[1] nachgewiesen. Anderswo ist es nicht anders. Nach dem seinerzeit hier[2] mitgetheilten kirchlichen Entscheide vom 19. Mai 1886 betreffs der Leichenverbrennung brachte die „Neue Flamme"[3] unter der Ueberschrift „Freimaurerei und Cremation" nachfolgende „gediegene Zuschrift eines würdigen Kämpfers für die Cremation", eines nordamerikanischen Freimaurers, Mr. Erichsen, an den „Freemason":

„Sir: Der alte Feind der Freimaurerei, Se. Majestät der Papst — the ancient personage with the threefold crown and the herdman's stick — ist wieder an der Arbeit, diesmal durch seine Agenten, das heilige römische Officium. Er schreibt die Cremationsbewegung dem Freimaurerorden zu."

[Ein Blick auf die fragliche Entscheidung der Congregation des heiligen Officiums oder der Inquisition läßt hier sofort ein zweifaches Mißverständniß entdecken. Einerseits beschränkt die Congregation sich darauf, die ihr vorgelegte Frage zu beantworten, ob Eintritt in einen Leichenverbrennungsverein und Leichenverbrennung unter den gegebenen Verhältnissen erlaubt sei oder nicht. Andererseits behaupten die Fragesteller nicht, daß die Loge oder eine Loge als solche, sondern nur, daß Mitglieder der Loge und religiös zweifelhafte Leute für die Verbrennung

---

[1] Siehe z. B. Bd. XXXIII, S. 275. [2] Bd. XXXIII, S. 271. [3] 7, 63.

agitirten. Der folgende unqualificirbare Ausfall gegen den Papst ist also, abgesehen von allem andern, gegenstandslos.]

„Es ist das ein schönes Compliment, und als Mitglied der Verbrüderung danke ich ihm dafür. Es ist befremdlich, daß das Papstthum immer Reform und Fortschritt der Freimaurerei zugeschrieben hat, aber so ist es nun mal; und Leo XIII. könnte uns durch nichts mehr verpflichten als dadurch, daß er dem Beispiele seiner Vorgänger folgt. ... Daß das sogen. heilige Collegium vollständig irrt, ist für alle, welche mit den Verhältnissen bekannt sind, einleuchtend. Nur eine Freimaurerloge in der Welt, die von Valparaiso, Chili, hat sich der Leichenverbrennung angenommen (advocated). Die ganze Freimaurerverbrüderung verantwortlich machen für das Thun einer Loge ist, um das Wenigste zu sagen, schlechthin absurd. Indessen sind Worte nicht im Stande, die Dankbarkeit auszudrücken, welche ich der römischen Kirche gegenüber fühle, weil sie mir Gelegenheit geboten hat, meinen Brüdern Freimaurern die Incineration zu empfehlen." Schließlich theilt Mr. Erichsen mit, die italienische Großloge habe bereits beschlossen, die Leichenverbrennungsvereine und den Bau von Leichenöfen auf alle nur mögliche Weise zu unterstützen. Und daran knüpft er die Hoffnung, „die Großlogen der verschiedenen Staaten der nordamerikanischen Union würden diesem Beispiele folgen, die Brüder würden ihre Rüstung anlegen, ihre durch Nichtgebrauch rostig gewordenen Schwerter ziehen und in die Arena treten, wo der Streit zwischen Feuerbestattung und Erdgrab ausgefochten werde".

Bedürften die von Mr. Erichsen so hart angelassenen Fragesteller noch eines durchschlagenden Beweises für ihre (von ihm mißverstandene) Behauptung: einen bessern als diesen, welchen Mr. Erichsen selbst ihnen hier an die Hand gibt, könnten sie sich gar nicht wünschen.

Als die Leiche des Capitäns Thomas Hanham entgegen dem Verbote der englischen Regierung infolge seiner letztwilligen Verfügung auf seinem Gute Manston, Dorsetshire, am 7. December 1883 verbrannt wurde, spielten die Maurer eine Hauptrolle. „Bei dieser Gelegenheit", bemerkt Br.·. Pini wörtlich, „zeigte sich das Freimaurerthum nach Verlauf von hundert Jahren wiederum vor der Oeffentlichkeit. Die Leichenfeier wurde streng nach maurerischem Ritus abgehalten. Der frommen Trauerceremonie wohnten die Verwandten des Verstorbenen bei, angesehene Persönlichkeiten und eine große Zahl Freimaurer und Bürger." [1]

[1] Pini, La crémation. p. 86.

Der eben genannte Hauptschürer, Dr. Gaetano Pini (dessen Leichnam in Mailand 1887 verbrannt wurde), legt mit dankenswerther Offenheit der Welt sein Glaubensbekenntniß und seine Ziele vor, wenn er seine grundlegende Schrift La crémation en Italie et à l'étranger also abschließt:

„Durch die Leichenverbrennung huldigt man den obersten Grundsätzen der Freiheit und Toleranz, welche die wahre und einzige Religion civilisirter Völker sind. Die Leichenverbrennung soll die Grundlage einer neuen Religion der Gräber, frei von Vorurtheilen und Aberglauben werden."

Eine ähnliche „Religion" bezweckte und erhoffte der Schweizer Agitator Wegmann-Ercolani, wenn er in seinem Buche „Die Leichenverbrennung als rationellste Bestattungsart" (S. 43) schrieb: „Kein Unterschied der Religion darf dort (in den Urnenhallen) Platz finden, mit dem Tode muß alle Unterscheidung des Cultus aufhören; so wird ein neuer Schritt gemacht zur wahren, allgemeinen Religion der Zukunft." [1]

Der Ehrenpräsident des ersten europäischen Congresses von Freunden der Feuerbestattung, der Züricher Professor G. Kinkel, dem die „Neue Flamme" [2] das bescheidene Lob eines „gewandten Redners, gefeierten Dichters, ausgezeichneten Gelehrten, kenntnißreichen Forschers und begeisterten Förderers der Vereinszwecke" spendet, gab in seiner Eröffnungsrede in Dresden (1876) die Erklärung ab: „Selbst gehöre ich keiner Kirche an." Ebenda scheidet er die Menschheit in zwei Lager. „Auch darin", meint er, „theilen sich ja die Menschen unversöhnlich, daß der eine persönliche Fortdauer nach dem Tode heiß ersehnt [nicht auch hofft und glaubt?], der andere dagegen wünscht, daß die fieberhafte Rastlosigkeit der Individualität sich abkühle in der Auflösung in Gott [!]." Macht das nicht den Eindruck, als wenn Redner selbst auf dem letztern, dem pantheistischen Standpunkte stehe?

Andere Freunde und Förderer der Leichenverbrennung brauchen nur genannt zu werden, um hinlänglich charakterisirt zu sein. Ihre Namen sind typisch geworden, so Garibaldi, Moleschott und Häckel, Paul Bert und Gambetta. Daß die Leiche des letztern nicht verbrannt wurde, ist nur der entschiedenen Einsprache seines Vaters zu danken.

Wie die Führer, so der Heerbann. Als es beispielsweise im Jahre 1886 sich darum handelte, für die Petition an den Deutschen Reichstag noch in

[1] Schütz, Die Leichenverbrennung. S. 18. Frankfurter Broschüren. Neue Folge. 3, 206. [2] 2, 5.

elfter Stunde möglichst viele Unterschriften aufzubringen, hielt der „Kölner Freidenkerbund“ in aller Eile eine Nachlese und erzielte 131 Unterschriften von selbständigen Männern aller Stände; kurz vorher hatte ein Vortrag im „Freidenkerverein“ in Barmen einen ähnlichen Erfolg erzielt[1], wie denn überhaupt crematistische Vorträge vorzugsweise gern in Freidenkerversammlungen gehalten werden.

In dem Berliner Leichenverbrennungsverein, der vermittelst seines Organs „Flamme“ den Ton angibt und an der Spitze der Bewegung marschirt, ist das semitische Element stark vertreten.

Die „Kreuzzeitung“ hatte aus seinem officiellen Mitgliederverzeichniß folgende Namen ausgehoben: 2 Aaron, 2 Abel und 1 Asbrand, 3 Ascher, 3 Auerbach, 1 Bischoff, 1 Canzler, 9 Cohn, 1 Goldschmidt mit 3 Goldsteinen, 2 Heimann, 2 Löwen=, bezw. 2 Rosenthal, 4 Meyer und 4 Salomon, 1 Senger und 1 Singer. „Die Flamme“[2] druckte die Auslese ab mit dem Bemerken, in obige Zusammenstellung sei viel christliches Element mit eingemischt; übrigens gelte: the rest is silence. Natürlich, schweigen ist die lauteste Sprache der Verlegenheit[3].

Die religiösen und ethischen Anschauungen der „Flamme“, ihrer Redaction und des Gros ihrer Leser mag man abnehmen aus folgenden zwei Leistungen derselben, die sie zufällig in einer und derselben Spalte bringt[4]. Bruchstück eines Sonettes:

O süßes Sterben! Selig, wer so brennt!
Wenn ich zu Asche nach und nach verstoben,
Nicht unter Todten leben muß fortan.

Ja, wenn sich von Natur dies Element
Zum Himmel hebt, steig' ich, mit ihm erhoben,
Gradauf, in Feuer verwandelt, himmelan!

Bericht über „eine Doppelfeuerbestattung“, nämlich die des Rentier G. Markwald'schen Ehepaares. „Eine Urne umschließt die Asche beider.

---

[1] „Flamme“ 26, 214. [2] 14, 116.

[3] Es war derb, aber nicht unmotivirt, wenn das „Kasseler Journal“ am 18. April 1885 losplatzte: „Verschiedene Judenblätter nehmen sich heraus, den Nachweis zu führen, daß das Verbrennen der Leichen den christlichen Anschauungen nicht widerspreche. Was versteht ein Judenblatt hiervon, und welches Interesse haben die Juden, gegen die christliche Sitte, die Leichen zu begraben, Sturm zu laufen? . . . Es ist uns vollkommen gleichgiltig, ob sich die Juden begraben oder verbrennen lassen, den Christen aber ist die durch die Grablegung ihres von den Juden ermordeten Heilandes geweihte Erde heilig.“

[4] 23, 189.

Sie predigt nicht bloß die Vergänglichkeit des Irdischen, sondern auch die Macht der Liebe, welche stärker ist als der Tod und den (sic) die treue Gattin nach Art der indischen Wittwen suchte, nachdem ihr der liebende Gefährte des Lebens durch jenen (sic) geraubt worden. Ossa quieta, precor, tuta requiescite in urna."

Wohl ist sie bemüht, ihre antichristlichen und antireligiösen Tendenzen möglichst zu verbergen. Wohl erklärt sie: „Ja, wenn die Feuerbestattung, wie gegen den christlichen Brauch, so auch gegen den christlichen Glauben verstieße, dann . . . würden wir selbst mit zu den ersten gehören, welche gegen Einführung derselben protestirten." [1] Aber das sind leere Worte. Gehört es ja mit zur Tactik der Crematisten, Duldung und Toleranz bei jeder Gelegenheit im Munde zu führen.

So erklärte Kinkel, die Frage, ob Beerdigung oder Verbrennung, habe mit der Religion wenig zu schaffen, es sei ein Gegensatz, wie in der Politik Conservativer und Reformer. Und nachdem er sich dann selbst, wie oben berührt, als „keiner Kirche angehörend" bezeichnet hat, fährt er fort: „Aber solange das letzte alte Mütterchen noch eine Seelenmesse für ihr Kind im Gemüthe nöthig hat und noch einen Priester findet, sie zu lesen, werde ich dem Mütterchen sein Recht auf die Seelenmesse zu retten suchen." [2] Die „Neue Flamme" trägt an ihrer Stirne den Vermerk: „Officielles Organ der internationalen Commission." Diese aber proclamirte in einem Aufruf zu einem internationalen Congreß, datirt Mailand im October 1885, „die Religion der Urne", welche durch die Flamme der Leichenöfen von den Vorurtheilen des Aberglaubens befreit wird [3].

Uns Katholiken glauben übrigens „Flamme" und „Neue Flamme" nicht die Duldung schuldig zu sein, welche Kinkel uns noch gewähren wollte. Im Gegentheil, der Katholicismus ist ihnen vogelfrei. Hier einige Stilproben:

„Die Kirche freilich sieht nicht, was sie nicht sehen will. Daß aber in Rom selbst, der großen Pfaffenmetropole, trotz Heulen und Zähne-

---

[1] „Flamme" 15, 122. Wenn es gerade paßt, citirt sie auch die Heilige Schrift, so 25, 201: „Es hat die Sorge für die Salvirung des elenden Körpers im Leben, wie unsere Gegner sich auszudrücken pflegen, einen viel idealeren Hintergrund, als die Erhaltung eines elenden Cadavers. Von letzteren (sic) hat schon der Psalmist die Nutzlosigkeit erkannt, wenn er sprach: ‚Nicht die Todten loben Gott und nicht alle, die in Grabesstille hinabsteigen' (Ps. 115, 17)."

[2] Für die Feuerbestattung. Vortrag, S. 19.

[3] Chez quelques nations la flamme du Crématoire détruit déjà les corps que la mort a abattus, affranchissant ainsi la religion des urnes des préjugés de la superstition. „Flamme" 22, 177.

klappern und Wuth und Zetergeschrei der clericalen Presse, die Feuerbestattung durchgesetzt wurde, ist ein Triumph des Geistes, der verdient in den Annalen aller Länder verzeichnet zu stehen." [1]

„Gleichsam als Antwort auf die Heiligsprechung des Peter Arbues durch Pius IX. erhebt sich in der Nähe von dessen Grabe wie ein Menetekel das Crematorium auf dem Campo santo in der ewigen Roma. Seine Flüche sind verstummt; sie haben den Fortschritt der Zeit nicht aufzuhalten vermocht — morituri te salutant." [2]

„Ein empörendes Beispiel von Intoleranz gab vor kurzem die Familie des berühmten französischen Gelehrten und Naturforschers Littré, der sein ganzes Leben hindurch in Schrift und Wort eine materialistische Richtung vertreten hatte. ... Nicht genug, daß sie ihm in der Sterbestunde, als er selbst schon kein Bewußtsein oder wenigstens keine Widerstandsfähigkeit mehr hatte, die Geistlichkeit und Sterbesacramente der katholischen Kirche aufoctroyirte, daß sie dann seine Leiche ... durch Glockengeläute, Weihrauch und Meßopfer von der Seuche des Unglaubens gewissermaßen desinficiren ließ, — seine eigene Frau und Tochter thaten das Unerhörte: sie kauften, um seine verdammte Seele zu retten, alle seine schon gedruckten Werke an und verbrannten sie sammt dem ganzen Nachlaß seiner Manuscripte." [3]

Geradezu maßlos ist die Expectoration über die Verurtheilung der Cremationsbewegung seitens des heiligen Officiums: „Die römische Curie hat sich gemüßigt gesehen, ihr Urtheil über die Leichenverbrennung zu sprechen, und da es keinen Fortschritt in Cultur und Civilisation gibt, welchen die Päpste nicht verdammt hätten, so ist es folgerichtig und natürlich, daß das heilige Officium seinen Gläubigen zuruft, sie möchten sich begraben lassen. Da außerdem jedermann gewohnt ist, daß Rom im sattsam bekannten Bullenton redet, so wird man nicht staunen, in dem Verdict über die Leichenverbrennung statt der sachlichen Gründe böswillige Verdächtigungen und gewöhnliche Schimpfereien zu finden. Je schwächer die Gedanken, um so stärker pflegt die Sprache zu sein [das beweist gerade dieser Schmähartikel]. Papst Leo XIII. ist ein gebildeter Mann und findet sicherlich keinen Geschmack an der überkommenen Art der Polemik; allein obgleich der Papst unfehlbar ist, ist er dennoch nur das Werkzeug der Kirche, nicht ihr Herr; und er muß den Verhältnissen

[1] „Neue Flamme" 7, 63. [2] „Flamme" 24, 193.
[3] „Neue Flamme" 8, 85.

Rechnung tragen. Er redet nicht zu der erlesenen Anzahl der Gebildeten, sondern zu der großen Masse der Gläubigen, und je voller er den Mund nimmt, um so sicherer scheint ihm die Wirkung. Der Zweck heiligt die Mittel... Die römische Curie leidet an einer unzweideutigen Idiosynkrasie. Alles, was ihr nicht behagt, muß von der ‚freimaurerischen Secte' ausgehen; ihr legt sie jede Aufklärung, jeden Fortschritt zur Last. In Wahrheit hat die Bewegung für die Feuerbestattung mit dem Freimaurerthum nicht das Geringste zu schaffen... Die ganze [?] Bewegung ist durch die harte Thatsache [?] hervorgerufen, daß die Beerdigung der Leichen außerordentliche Gefahren für die Lebenden enthält [wäre noch erst zu beweisen].... Denen, welche für die Feuerbestattung reden und schreiben, ist diese Angelegenheit eine heilige Gewissenspflicht gegen die Menschheit.... Die Beerdigung ist an sich weder christlich, noch die Verbrennung heidnisch [das Gegentheil wird von dem Congregationsdecret nicht behauptet; die Beerdigung wird nur bezeichnet als die beständige christliche, kirchliche Sitte]. Und wie, hat nicht just die heilige, römische Inquisition tausende um tausende Menschen auf dem Scheiterhaufen verbrannt? [Nein.] Soll es christlicher sein, lebende Menschen zu verbrennen, als todte Leiber?... Die Wissenschaft [der Crematisten?] sucht nichts als Wahrheit zum Heile der Menschheit ohne Rücksicht auf irgendwelche Nebeninteressen [?].... Die Zeiten des Mittelalters sind nicht mehr; der Bann hat seine Kraft und der Fluch hat seine Macht verloren." So das officielle Organ[1].

„Der Gesammtausschuß des Verbandes der Vereine für Reform des Bestattungswesens und facultative Feuerbestattung" erließ dann auf dem Delegirtentage in Gotha im September 1886 eine Kundgebung „an alle Freunde der Toleranz und einer auf das Gute und Schöne gerichteten Culturentwicklung", „um Mißverständniß und Entstellungen seiner Bestrebungen zu begegnen". Darin hieß es: „Nicht ohne Erstaunen nahm man Kenntniß von einem der Feuerbestattung neuerdings entgegentretenden zelotischen Ausschreiben eines gewissen J. Mancini, in seiner Eigenschaft als Notar der römischen Inquisition. Unsere Bildungsstufe verbietet uns, Gleiches mit Gleichem vergeltend, auf das Ausschreiben des Notars der Inquisition ... in der mit den Vorschriften einer Religion der Nächstenliebe so wenig im Einklang stehenden Sprechweise jenes Ausschreibens zu erwidern. Schimpfworten [!] gegenüber geziemt es sich zu schweigen und zu handeln." [2]

[1] „Neue Flamme" 1, 3 f. [2] Ebendas. 3, 14 f.

Es genügt, diese Expectorationen niedriger gehängt zu haben. Sie richten sich selbst. Freidenker und Freimaurer, speciell Katholikenhasser, haben den bedeutendsten Antheil an der Cremationsbewegung. Das geht aus den angeführten Thatsachen und Aeußerungen unwidersprechlich hervor. Damit ist nicht gesagt, daß es unter den Agitatoren nicht auch gläubige Christen geben könne — ein Katholik kann seit Mai 1886 nicht mehr für die Bewegung eintreten —, die hygieinischen Argumente für die Cremation haben etwas Plausibles, um nicht zu sagen etwas Bestechendes. Das Thema von dem Lebendigbegrabenwerden ist so populär, so leicht zu behandeln und wird thatsächlich von den Wortführern so unermüdlich variirt, daß es gewiß mehr als einen unter die Fahne der Crematisten, vielleicht auch den einen oder den andern in ihr Vordertreffen geführt hat[1].

Zu letzteren gehört Professor Dr. Fr. Goppelsroeder, nach seiner Schrift „Ueber Feuerbestattung, Vortrag, gehalten am Abend des 13. Februar 1890, Mülhausen i. E. 1890" zu urtheilen. Wenn er hier (S. 57) sagt: „Mag es auch richtig sein, daß unter denjenigen, welche als Vorkämpfer und Vertheidiger der Cremation aufgetreten sind, manche zu den

[1] Schaudermären von Scheintod und Aehnlichem wissen „Flamme" und „Neue Flamme" viele zu bringen. So (29, 235) die Mär von John Dobbs, dem rüstigen Holzbildhauer aus Brompton (London), der einmal geäußert hatte: komme er unters Secirmesser, so würde er den Herren eine zeitlebens unvergeßliche Lehre geben. Und wirklich, man findet ihn „todt" neben seiner Hobelbank, schafft ihn in die Leichenhalle. Aerzte und Studirende mit ihren „Marterwerkzeugen" stehen um ihn. Der leitende Professor berührt mit der Messerspitze seine Brust. Da zuckt diese zusammen, und Dobbs springt mit einem mächtigen Satze vom Secirtisch hinein in die entsetzte Menge und — wird durch Einsperren in eine Irrenanstalt mundtodt gemacht. Wo und wann sich solches zugetragen, vergißt „Die Flamme" zu bemerken. — Ein anderes Mal („Neue Flamme" 1, 10) wird es der Mühe werth erachtet, mehrere „der Bestätigung bedürftige Scheintodfälle aus Nordamerika" mitzutheilen. Der 78 Jahre alte Farmer Daniels erwachte „dieser Tage" vom Scheintode. Ein Deutscher Namens Webbeking, der mit anderen am Sarge Todtenwache hielt, half allein ihm auf, während die anderen aus Gespensterfurcht flüchteten. — „Vor mehreren Jahren" ward Louis Renneberg begraben und vergessen. Aber neulich fragte er wieder bei seinem frühern Arbeitgeber um Beschäftigung an; unbekannte Leute, sagte er, hätten ihn wieder ausgegraben; das Publikum meint, Studenten der Medicin hätten ihn zum Seciren ausgraben wollen. — Ein anderes Mal wird eine Zuschrift aus Aquila in den Abruzzen gebracht: „Die Bewohner des Dorfes Castebieri wurden vor einigen Tagen in nicht geringen Schrecken versetzt. Am hellen Mittage verfinsterte sich plötzlich der Himmel, ein Ungewitter brach los, Blitze zuckten und Donner grollten, Wassermassen stürmten und wogten durch den Ort. Plötzlich kamen inmitten des Tumultes auf den Fluten Särge, Skelette, Menschenbeine dahergeschwommen, und mit den Worten: Das jüngste Gericht! fielen die entsetzten Leute auf die Kniee." „Flamme" 22, 184.

auf religiösem Gebiete freier Denkenden gehören, so ist dies keine Waffe, welche von orthodoxer Seite gegen die Leichenverbrennung gebraucht werden könnte; diejenigen, welche in Wort und Schrift für die Einführung der Leichenverbrennung gewirkt haben, haben dabei nicht einen religiösen, sondern einen einfach menschlichen, ästhetischen und hygieinischen, einige wohl auch noch einen nationalökonomischen Zweck im Auge gehabt" — so acceptiren wir das im ersten Satzgliede gemachte Zugeständniß, dürfen und müssen aber nach dem Angeführten das „mag es richtig sein" verbessern in: „es ist erwiesen, daß manche Crematisten Freidenker sind". Goppelsroeders Ausspruch dagegen, diese Leute hätten sich nicht durch religiöse, sondern nur durch einfach menschliche Zwecke leiten lassen, ist eine unerwiesene und unerweisbare Behauptung. Aus ihren angeführten Aeußerungen geht vielmehr zur Genüge hervor, daß es Religionshaß ist, was sie, bewußt oder unbewußt, treibt. Nur so viel ist wahr, sie sprechen ihre religionsfeindlichen Absichten nicht aus, schieben rein menschliche Gründe vor. Klugerweise. Sie möchten ja gar zu gern auch unter den annoch Gläubigen Propaganda machen. Und, wie einzuräumen ist, das gelingt.

Auch „Die Flamme" [1] schreibt und hebt es durch Sperrdruck hervor: „Es ist nicht wahr, daß die Anhänger der Feuerbestattung Atheisten und Materialisten sind." In dieser seiner Allgemeinheit: „die", also „alle Anhänger", muß der Satz ja eingeräumt werden: nicht gerade alle, wohl aber manche, vielleicht die meisten sind Atheisten. Wenn das Blatt dann fortfährt: „Sie zählen unter sich gewiß eine größere Zahl von Freidenkern, aber ebenso viele gute, gläubige Christen, Katholiken und Protestanten, und gläubige Israeliten", so macht es den halsbrecherischen Versuch, den letzten Theil des Satzes durch Aeußerungen je eines katholischen, protestantischen und jüdischen Geistlichen, worüber weiter unten zu beweisen. Uns ist es hier um das Zugeständniß zu thun, daß unter ihnen eine größere Zahl von Freidenkern ist.

Hier noch einige Beweise, Aeußerungen und Daten.

Ein „Pastor" Paira in Mailand hat ein Gebet zum Gebrauch bei einer Feuerbestattung verfaßt, und „Die Flamme" druckt es ab [2], ein Gebet zu „dem allmächtigen Gott, der ewigen Quelle aller Wesen, der uns aus dem Staube der Erde schuf und uns eine unsterbliche Seele gab, nach seinem Ebenbilde gemacht, dessen Wille es war, daß all unser Wollen und Vollbringen auf ihr wahres Heil gerichtet sei.... Gottes Segen

---

[1] 16, 131. [2] 3, 22.

begleite diese sterbliche Hülle! er begleite in Ewigkeit ihn, der während seiner irdischen Pilgerschaft desselben theilhaftig war, und er geleite uns selbst auf allen unseren Wegen, bis zur letzten Stunde, wo Asche zu Asche werden, der Geist aber zu Gott zurückkehren soll, der ihn gegeben hat."

Nimmt man die Worte „Schöpfer" und „in Ewigkeit" in ihrer gebräuchlichen Bedeutung, so scheint der Beter die individuelle Unsterblichkeit der Menschenseele anzunehmen, wiewohl die Schlußphrase vom Zurückkehren des Geistes zu Gott ja auch in pantheistischem Sinne verstanden werden kann. Aber vom christlichen Glauben an einen göttlichen Erlöser und ein übernatürliches Ziel der erlösten Menschenseele enthält das Gebet auch nicht die leiseste Andeutung. Juden und Mohammedaner können es jedenfalls ebenso gut sprechen, wie Christen aller Confessionen und Denominationen. Ob aber mit diesen oder ähnlichen Worten wohl oft von den Leichenverbrennern gebetet wird?

Der Grundstein zum Crematorium in New-York, „dem dritten und größten Crematorium der Welt", wurde vom Vorsitzenden des dortigen Lokalvereins, Dr. Beugleß, „im Namen der Gesundheit, Reinlichkeit und Sparsamkeit" gelegt [1]. „Eingeweiht" wurde es durch Verbrennung der „irdischen Ueberreste eines alten deutschen Freiheitskämpfers, Eugen Lièvre". Der Redner, ein Freund des Verblichenen, vermied wohl jedes Wort von Gott, Religion, Leben nach dem Tode, vom Uebernatürlichen oder auch nur Uebersinnlichen, nicht aber alle hämischen Ausfälle gegen christliche Religion und Sitte:

„Zwei Momente führen uns heute zusammen. Der eine führt uns zum Altare stiller Verehrung am Sarge eines Freundes, um seine irdische Hülle dem zu überliefern, von wannen sie gekommen. Der zweite Moment ist die Eröffnung oder Einweihung eines neuen Kirchhofes, wenn ich mich so ausdrücken darf; — kein Friedhof, wo man des Nachts Gespenster wandeln sieht und bei Tage nur mit Grauen die Gräber besucht, ohne zu wissen, ob die Gebeine, die darinnen ruhen sollen, nicht schon gestohlen und verarbeitet worden sind; kein Gottesacker, allwo sich Reich' und Arm so drastisch unterscheiden durch reiche, kostbare Monumente und ärmliche Kreuzlein, dem Wahrspruch: ‚der Tod macht alle gleich' zum Hohne; kein geweihter Platz, wo der Vater vom Liebling getrennt liegen muß, weil es die heutige christliche Nächstenliebe so will.... Kein Prediger heuchelt hier Worte bezahlter Liebe und Freundschaft. Nicht

[1] „Flamme" 12, 91.

sucht sich hier der Redner durch lange, wohleinstudirte Sätze einen neuen Ruf seiner Gewandtheit. Hier ruft einfach der Freund dem Freunde einige Worte glückseliger Erinnerungen nach; Worte, wie sie das Gemüth dictirt... Frei wie der Adler erhebe sich der Geist unseres dahingeschiedenen Freundes vor unseren Augen. Groß in Ausübung edler Thaten, standhaft im Kampfe für Menschenrechte, unerschrockener Kämpfer für alle freiheitlichen Ideen, human in allen seinen Handlungen, opferbereit, gut und gerecht! Welch glänzendes Bild eines ganzen Mannes! Mit seinem Hinscheiden fällt eine stolze, kernige Eiche, unter deren Schatten viele Erholung fanden, Tausende im Kampfe ums Dasein Ermüdete sich erquickten und ebenso viele sich von seiner Frucht ernährten, bis der rauhe Nordwind sich gelegt — der Sturm vorüber war. Er war kein Principienreiter des engern Begriffes; seine Humanitätspflicht hielt sich an keine besonderen Grenzen. Ihm galten die Menschenrechte aller nach Freiheit und Wohlstand strebenden Völker als heiligste, als einzige Pflicht... Er lebte und ließ andere leben! Mag nun seine Lebensbahn nicht ganz ohne Fehler gewesen sein, seine guten Eigenschaften überwiegen sie weitaus. Er wollte stets das Rechte, nicht weil er es sollte, sondern weil er nicht anders konnte. Er war ein braver Mann! In diesem Gedanken scheiden wir von dem alten Freund und übergeben die Hülle, die seinen Geist so lange und so ehrenvoll beherbergte, Dem [so druckt ‚Die Flamme'], von welchem sie genommen! Asche zu Asche!" [1]

Ein Doppelquartett der Liedertafel des New-Yorker Turnvereins sang Kuhlau's „Ueber allen Wipfeln ist Ruh'"; die Leiche, mit weißem Hemd, schwarzer Weste, Unterhosen und Strümpfen bekleidet, wurde in ein mit verschiedenen Chemikalien getränktes Tuch gehüllt und dann auf einem schmiedeeisernen Rost in den Ofen geschoben, — der „neue Kirchhof, wenn man sich so ausdrücken darf", war eingeweiht.

Was in dieser Leichenrede gesagt und was nicht gesagt wird, läßt keinen Zweifel darüber, daß der Sprecher mit dem christlichen Glauben in seinem Herzen tabula rasa gemacht hatte.

Die frivole Sprache, worin manche Crematisten sich zu gefallen scheinen, verräth nur zu gut ihre materialistische Denkungsart. Daß sie dabei die „Unsterblichkeit" noch im Munde führen, ändert daran nichts. Ihr Reden und Thun macht den Eindruck, als ob sie für jeden Gedanken an ein doch wenigstens mögliches Jenseits unzugänglich seien oder aber

[1] „Flamme" 25, 203.

sich über den Ernst des Todes künstlich hinwegtäuschen wollten. Der Leser urtheile selbst. Da hieß es in der „Flamme“ [1]: „Die erste Urne, welche ein Mitglied unseres Vereins zur dereinstigen Aufnahme der eigenen Asche erwarb, wurde in diesen Tagen von Herrn W. Peters in Rummelsburg aus der Niederlage von Terracotta-Urnen bei E. Astel & Co. gekauft und am heimischen Herde aufgestellt. Wer den Tod ohne Furcht herannahen und in ihm nur die Pforte zur Unsterblichkeit sieht, ist der wahre Philosoph. Möge das gute Beispiel viele andere zur Nachfolge veranlassen.“ Gleich die folgende Nummer brachte nachstehende „launige Zuschrift von einem lieben Vereinsmitgliede“: „Wenn es Sie interessirt, bin ich doch dem Herrn Peters bedeutend über, indem ich seit Juni 1882 meinen mir selbst construirten Normaltransportsarg auf dem Boden stehen habe. Zur Zeit bewahrt meine Frau Gardinenstangen und inactives Kinderspielzeug darin auf. Wie ein Sarg sieht das Ding allerdings kaum aus. Ich habe mir damals von meinem Fabrikstischler, der momentan nicht viel zu thun hatte, aus leichtem Tannenholz eine viereckige Kiste machen lassen, welche in Höhe, Länge und Schulterbreite meiner Figur angepaßt ist.... Auf dem Deckel befindet sich das Signum: ‚M. S. Nr. 1. Gotha‘, und der zugehörige Frachtbrief ist auch bereits geschrieben. Dabei bin ich aber nichts weniger wie ein Trauerkloß, was Sie gewiß auch schon bemerkt haben werden, und denke mit meinen 33 Jahren noch recht lange meine Arche zu allerlei nützlichen häuslichen Zwecken zu verwenden.“ Die Redaction glaubte diese Fürsorge, „die kein Freund der Feuerbestattung belächeln, sondern jeder höchst verständig finden werde“, zur Nachahmung anempfehlen zu sollen.

Sie wurde nicht blos nachgeahmt, sondern überboten. Ein Liegnitzer Herr Ettenburg-Eggers „stellt sich im Superlativ zu den Herren Peters und dem Einsender in Nr. 22 vor. Nicht allein, daß derselbe bereits im Besitze eines Normalsarges und einer Terracotta-Urne sich befindet, welche im Garten auf epheubewachsener und cypressenumrankter Steingruppe ihrer dereinstigen Bestimmung harrt, ist auch die Stätte in der Familiengruft für Aufstellung der Urne schon bereitet und auf diese Weise bei 28 Jahren alles für die ‚große Reise‘ [die Anführungszeichen stehen in der ‚Flamme‘] vorgesehen“.

Aehnlich wie die Sprache der Crematisten verräth auch ihre Behandlung der Leichenreste ihre materialistische Auffassung, ja nicht selten Fri-

[1] 21, 172.

volität und rohen Cynismus. „Daß in dem todten Körper eines Menschen eine geistige und unsterbliche Seele gewohnt und dadurch der Körper, obgleich aus den rohen Stoffen der unorganischen Natur bestehend, eine besondere Weihe und Würde empfangen habe, der man auch noch nach dem Tode Rechnung zu tragen hat, daran denken die meisten Crematisten nicht, vermuthlich deshalb, weil sie nicht daran glauben." So Herr Dr. L. Schütz[1].

Kinkel wußte in seiner Dresdener Rede einen dichterischen Zauberschleier um die Urnen und Columbarien zu weben. „Liegt in der verzehrenden Flamme nicht etwas Befreiendes, Erlösendes? .. Was von uns bleibt, ist ein Häufchen zarter, weißer Knochensplitter; und dies auf lange, lange hinaus zu bergen, genügt dem Aschentopf ein kleinster Raum. In der Asche ist nichts Abschreckendes; und wollen wir sie verschütten, so genügt eine leichte Rasendecke, durch welche wiederum Pflanzen ihre Wurzeln treiben und ihr eine neue natürliche Urständ bereiten. Der Todte, mit so wenig Raum begnügt, drängt den Lebenden nicht aus seinem Recht. Die Columbarien, die man in den Weingärten Roms zahlreich in die Erde hineingebaut findet, umfassen in Gestalt eines mäßigen Thurmes an tausend Urnen, und über ihnen grünt die Rebe lustig weiter... Die Urne schreckt niemanden. Regel wird es werden, daß wir die Urnen unter der Obhut der Gemeinde zusammen aufstellen; denn in unseren Wohnhäusern verbitten wir uns jeden sentimentalen oder menschenvergötternden Reliquiencultus. Aber Ausnahmen werden gern gemacht werden... Dicht bei den Lebenden können ohne Gefahr und Schrecken Grabmäler sich aufbauen. Wenn man von Rom aus die Via Appia hinauswandelt und gleich vom Thore weg meilenlang links und

---

[1] A. a. O. S. 196, wo der Einwand einer Widerlegung gewürdigt wird, das Begraben schade dem Ackerbau, indem es die in den Leichen enthaltenen Dungsubstanzen dem Kreislauf des Stoffes vorenthalte. — Herr Goppelsroeber erzählt S. 38 folgende Leichenbehandlung, ohne ein Wort des Tadels beizufügen: „Ein Belgier, der Apotheker Créteur, hatte die halbvergrabenen Cadavermassen des Schlachtfeldes von Sedan einzuäschern versucht, indem er die Erde bis zu den halbverfaulten Leichen heraushob, die bloßgelegten Cadaver mit Chlorkalkpulver zur Desinfection überstreute, Theer aufgoß und diesen mit Hilfe von in Petroleum getränktem Stroh in Brand steckte. Dadurch hatte aber Créteur nur die Bildung einer Kruste von Fett bewirkt, welche die halb angebrannten menschlichen Leichen und die thierischen Cadaver bedeckte. Die deutsche Regierung hatte sich auch sehr bald diese Behandlung der ihr angehörigen Gräber verbeten, nachdem aber bereits mehrere Tausend Menschen- und Thierleichen auf dem Schlachtfelde von Sedan 1871 verbrannt oder angekohlt worden sein sollen." — Doch vielleicht meint man das als exceptionellen Nothfall entschuldigen zu können.

rechts von diesen einst so zierlichen Monumenten sich umgeben sieht; wenn man vor Pompeji auf der Gräberstraße ausruht, an jenem Urnenhaus, wo man zum Andenken an die Todten eine Bank angebracht hat, daß der Bürger da im Schatten der Monumente ausruhte, wenn er abends mit seinem Kinde vors Thor spazieren ging, daß der Wanderer sich rastete, den Schweiß trocknend von seiner Stirn, den Staub schüttelnd von seinen Füßen, ehe er die schöne, blanke Stadt betrat — ist das nicht menschlich schöner, obwohl Heiden es gebaut haben, als unsere nutzlosen Kirchhöfe der Zukunft, stundenweit von der Stadt?.. Welche Welt von Schönheit kann an Urnen und kleinen Aschenkisten aus den poesievollen Religionen des Alterthums, erweitert durch die trostreichen Ausblicke des christlichen Glaubens, sich ausbreiten! und wie leicht ist es, mit der Urne auch den Schmuck der Natur in Kranz und Blume zu verbinden, den der Winter draußen grausam von unseren Gräbern abstreift."

So der Dichter und Seher. Hat er recht gesehen und die Farben des Zukunftsbildes richtig gemischt? Urnenhallen sind gebaut. Auch ihr antik-heidnischer Name „Columbarien" — wegen ihrer Aehnlichkeit mit Taubenschlägen — ist repristinirt. Aber ein nicht-crematistisches Auge vermag von dem Glorienschein, der sie umspielen soll, nichts zu entdecken. Ein „Augenzeuge", der eine Leichenverbrennung in Gotha mitmachte, glaubte sich im dortigen Columbarium, als er Topf an Topf gereiht an der Wand stehen sah, in eine Apotheke versetzt. Wir Christenleute verstehen gut, daß ihn der Anblick zu dem Ausruf brachte: „Nein, wir halten es mit unseren Gräbern und den Kreuzen darauf. Dem Leib ein Räumlein gönn' bei frommer Christen Grab, auf daß er seine Ruh' an ihrer Seite hab'." [1]

Die Leichenverbrenner werden einwenden, wir ließen uns von Gefühl und Gewöhnung irreleiten, Aschentöpfe und Columbarien seien allerdings bei den heidnischen Römern im Gebrauch gewesen; an sich aber seien sie ebenso wenig specifisch heidnisch, wie die Erdgräber specifisch christlich seien. Wir lassen die Einrede nicht gelten. Denn aus allem geht hervor, daß ihnen Aschentopf und Aschenhalle gerade als Gegensatz zum christlichen Erdgrab besonders lieb ist. Doch sehen wir davon ab.

Ist aber christlicher Glaube an Unsterblichkeit und Auferstehung bei dem noch anzunehmen, der letztwillig verfügt, man solle seine Asche in alle vier Winde zerstreuen? oder auch bei denen, welchen ein solcher letzter

---

[1] „Flamme" 29, 236.

Wille „heilig" ist, wie die Phrase lautet? Und doch ist ein solcher Protest gegen das exspecto resurrectionem mortuorum mehr als einmal erhoben.

Auf dem Delegirtentage in Gotha im September 1886, erzählt die „Neue Flamme" [1] unbefangen, wurde nach einer durch zahlreiche Toaste gewürzten Mittagstafel der vollständig geheizte Verbrennungsapparat besichtigt und so den Beschauern ein klares Bild von dem Proceß der Feuerbestattung gegeben. Später wurden einige Knochenüberreste von dem Körper einer kurz zuvor verbrannten jungen, 23jährigen Dame vorgezeigt. Diese hatte testamentarisch bestimmt, daß ihre Asche in alle Winde zerstreut werde.

Was aber soll man erst zu folgenden Extravaganzen sagen? „Ein Amerikaner, der hier (in Berlin) lebt," berichtet „Die Flamme" [2], „hatte die Absicht, die von Gotha mitgebrachte Asche seiner Frau pulverisiren zu lassen und dann daraus, mit Cement gemischt, die Büste derselben herstellen zu lassen, kam aber von dieser Idee ab, weil diese Familienreliquie ihm zu zerbrechlich erschien. Darauf gedachte er, die Asche in einer japanesischen Vase aufzubewahren und eine gleiche Vase für seine Aschenreste zu erwerben, oder die Asche im Sockel einer in seinem Besitze befindlichen Statuette, Hamlet auf dem Grabe der Ophelia, anzubringen.... Schließlich hat er eine Kassette herstellen lassen, die in seinem Empfangssalon aufgestellt ist und die Asche seiner Frau birgt, während die Hälfte des innern Raumes für seine eigenen Aschenreste reservirt ist."

Ein gewisser Eduard Kühn, in Omaha (Nordamerika) 1887 verstorben, verfügte testamentarisch, daß seine Leiche verbrannt und die Asche in einer silbernen Urne auf dem Schenktisch einer der beliebtesten Wirtschaften daselbst aufbewahrt werde. Zu diesem „sonderbaren Wunsch" bringt die „Neue Flamme" [3] die Erklärung: Es scheint, daß der Verstorbene einen Feind hatte in der Person eines Salonbesitzers. Er bestimmte testamentarisch, daß seine Asche bis zum Tode des Salonbesitzers aufbewahrt, sobald letzterer aber begraben wäre, auf dessen Grab gestreut werden sollte, damit keine Blumen darauf wachsen könnten.

Ein anderer Testator, Mr. Ambroso Bethage in Pittsburgh (Pennsylvanien), 52 Jahre alt, bestimmt, seine Asche dem Capitän eines deutschen Schiffes, Namens „Elba", zu übergeben und ersucht diesen, sie mitten auf dem Ocean von der Spitze des Topmastes nach einer letzten Segnung [!] in alle vier Winde zerstreuen zu lassen. Nach Rückkunft der „Elba" soll

[1] 1, 17. [2] 11, 85. [3] 10, 118.

die Ausführung dieses letzten Willens in den Pittsburgher Zeitungen genau berichtet werden. „Und hierauf bitte ich Gott, mich im Frieden ruhen zu lassen.“ [1]

In einem großen Buttergeschäft in der Friedrichsstraße (Berlin) war ein Portemonnaie liegen geblieben. Folgenden Tages stellte sich ein vornehmer, junger Grieche ein, der sich seinen Bedarf an Butter und Käse oft selbst dort einkaufte. Er recognoscirte das reich gespickte Portemonnaie als sein Eigenthum und zog ein Papierchen aus demselben hervor mit dem Bemerken: „Sehen Sie, deswegen bin ich so froh, daß ich mein Portemonnaie wieder habe; nicht so sehr des Geldes wegen; Geld habe ich noch genug; aber in diesem Papierchen ist die Asche des Herzens meiner Mutter.“ [2]

Das officielle Blatt entblödet sich nicht, solche cynische Ausschreitungen zu registriren — ohne ein ernstes Wort der Rüge —, ja als etwas Scherzhaftes seinen Lesern aufzutischen. Zu dem letzten, „lokalen“ Factum wird nur — noch obendrein spöttelnd — bemerkt: „Zu wünschen wäre allerdings, daß der Herr Grieche für diese Reliquie sich einen würdigern Behälter anschaffte und denselben pietätvoller verwahrte.“

Aus der Vertheilung der verbrannten Leichen auf Geschlecht und Stand kann man freilich einen sichern und bestimmten Schluß auf den religiösen Standpunkt der Mehrzahl der Crematisten nicht ziehen. Dennoch wird es sich nicht bestreiten lassen, daß mehr Unglaube in der Männer- als in der Frauenwelt und leider auch mehr in den höheren, den „gebildeten“ Ständen als in den mittleren und unteren Schichten der Gesellschaft zu finden ist. Darum mögen hier schließlich noch folgende Zahlenangaben folgen. Unter den 400 bis Februar 1887 in Gotha verbrannten Leichen waren 260 solche von Männern und 140 von Frauen; unter den ersteren befanden sich 38 Rentner, 15 als „Privatmann“ Bezeichnete, 41 Kaufleute, Banquiers u. dgl., 45 Beamte, 32 Aerzte, 11 Officiere, 3 Geistliche, je ebenso viele größere Guts- und Fabrikbesitzer, 27 Gelehrte, Rechtsanwälte und Professoren, 5 Architekten und Ingenieure, 9 Künstler, nur 14 Handwerker, gar keine Arbeiter und Bauern im engern Sinne des Wortes [3].

---

[1] „Flamme“ 29, 236. [2] Ebendas. 7, 65. [3] „Neue Flamme“ 9, 90.

(Fortsetzung folgt.)

Aug. Perger S. J.

Das Ptolemäische Sonnensystem.

Argelander sagt in seiner „Aufforderung an Freunde der Astronomie" (Schumachers Jahrbuch, 1844):

„Die ersten Beobachter der Planetenbahnen ahnten nicht das Ziel, dem sie entgegenstrebten. Jahrhundertelang zeichneten sie unverdrossen diese unendlichen Verschlingungen auf, ehe es ihnen gelang, sie durch zusammengesetzte Kreisbewegung zu erklären und wenigstens ungefähr die Stelle voraussagen zu können, an der ein Planet sich zeigen werde. Neun Jahrhunderte vergingen, ehe Kopernicus die Wahrheit vom Scheine schied, ehe Kepler seine wundervollen Gesetze auffand und so jene erhabene Einfachheit in die Ordnung der Natur brachte, die endlich dem unsterblichen Newton den Weg zu seinem merkwürdigen Gravitationsprincip zeigte."

In diesen ebenso wahren wie schlichten Worten ist die Geschichte der Sternkunde von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage in großen Umrissen gezeichnet. Dieselben sollen uns in der folgenden Darstellung als Richtschnur dienen.

Es ist also den Alten wirklich gelungen, die unendlichen Verschlingungen durch zusammengesetzte Kreisbewegungen zu erklären. Hiermit ist, wie der Leser vermuthen wird, das Ptolemäische Sonnensystem gekennzeichnet, welches im Almagest seinen Abschluß gefunden hat.

Von vornherein ist jedoch zu beachten, daß Ptolemäus (um 130 n. Chr.) keineswegs der Begründer des Systems ist, das seinen Namen trägt, sondern nur dessen Vertreter. In seinem Lehrbuche übergibt er uns das geistige Vermächtniß der Griechischen Schule von Sternkundigen, mit dem Hauptsitze in Alexandrien. Diese Schule hatte schon ein halbes Jahrtausend für seinen Almagest vorgearbeitet, und dieselbe Schule lebte noch Jahrhunderte nach ihm fort, sein Lehrbuch benutzend.

Waren es vor ihm die heidnischen Gelehrten Philolaus (um 450 v. Chr.), Eudoxus (420—355), Kalippus (370—300), Aristillus und Timocharis (um 294), Aristarch (um 270), Apollonius (um 200) und der große Hipparch (um 130 v. Chr.), welche das System aufbauten, so waren es nach ihm die christlichen Kirchenfürsten von Alexandrien, mit ihrem Hauptvertreter Cyrill (gest. 444 n. Chr.), welche die reichen Erfahrungen und Kenntnisse ihrer Schule für die Festrechnung verwertheten.

Die Benennung **Almagest** enthält in sich selbst eine Geschichte dieses berühmten Buches. Der Verfasser nannte es „Mathematische Syntax". Sein Nachfolger und Bewunderer Theon von Alexandrien, der dasselbe 200 Jahre später mit Erklärungen begleitete, nannte es die „Große Syntax", und später erhielt es von den Arabern den Namen „Größte Syntax", woraus sich dann durch Vermischung mit ihrem Artikel **Al** das Zwitterwort Almagest herausbildete.

Man kann die **Arabische Schule**, die sich über Persien und die Tatarei ausdehnte, als die Nachfolgerin der Griechischen betrachten, mit Albategni, Ibn-Junis und Ulugh Beigh als Hauptvertretern.

Diese Benennung „Größte Syntax" ist aber thatsächlich auch ein Selbstbekenntniß der Arabischen Schule, daß sie nichts Größeres zu leisten vermochte, sondern sich mit der Erhaltung und Uebersetzung der Griechischen Handschriften begnügte.

Es war einer dritten Schule vorbehalten, der Sternkunde neues Leben zu verleihen und sie von den Hemmschuhen des Almagest zu befreien. Es war dies die **Deutsche Schule**, die mit Nicolaus Krebs von Cues bei Trier, Georg von Peuerbach in Oesterreich, und seinem Schüler Johann Müller von Königsberg anhob, und in Nicolaus Köpernik von Thorn ihren kühnsten Recken hervorbrachte. Sie gingen sämmtlich nach Italien, um den griechischen Text des Almagest einzusehen, der durch die lateinischen Rückübersetzungen aus dem Arabischen schrecklich entstellt war. Das Epitome von Peuerbach und Müller erschien im Jahre 1496, das erste gedruckte Buch über den Almagest.

Wir haben uns jedoch für diesmal auf die Griechische Schule und insbesondere auf den Almagest zu beschränken. Der Inhalt dieses Buches läßt sich in drei Theile sondern: Die Anschauungen über den **Fixsternhimmel**, die beiden Hauptgestirne **Sonne und Mond**, und endlich die fünf **Wandelsterne**. Ueber Haarsterne und Sternschnuppen finden wir im Almagest keine Angaben.

I.

Wenn man die ersten Hauptstücke des Almagest liest, meint man eines unserer Lehrbücher über sphärische Astronomie vor sich zu haben.

1. Der **Fixsternhimmel** wird als eine Kugel beschrieben, in deren Mittelpunkt sich der Beobachter befindet. Diese Himmelskugel ist für alle Beobachter dieselbe, weil die Erde im Vergleich zu den großen Entfernungen der Fixsterne als verschwindend klein zu betrachten ist.

Daß uns diese Kugel nicht überall vollkommen rund vorkommt, indem die Sternbilder längs des Gesichtskreises vergrößert erscheinen, war Ptolemäus wohl bekannt. Er erklärte dieses aber irrthümlicherweise durch die Lichtbrechung in den Wasserdünsten der Luft.

Die Himmelskugel wird, wie auch heute noch, durch drei größte Kreise in je zwei Hälften getheilt. Jeder Kreis hat seine kleineren Parallelkreise und Pole.

Von dem Kreise, mit dem der Erdbewohner zuerst bekannt wird, dem Gesichtskreise, spricht Ptolemäus nur gelegentlich bei der Behandlung der Auf- und Untergänge. Nach den heutigen Kunstausdrücken zu schließen, ist dieser Kreis besonders in der Arabischen Schule von großer Bedeutung gewesen.

Bei genauerer Betrachtung der Jahreszeiten stößt man auf einen andern Kreis, den „Taggleicher", um dessen Pole die tägliche Bewegung des Fixsternhimmels von Osten nach Westen vor sich geht, die sogen. „Erste Bewegung".

Steigt das Tagesgestirn aus einer Hälfte der Himmelskugel in diesen Kreis, so tritt Tag- und Nachtgleiche ein. Daher der griechische Name „Taggleicher".

Verfolgt man aber die Sonne in ihrem ganzen jährlichen Laufe, so stößt man auf einen „schiefen Kreis" am Himmel, der schon von Alters her als Thierkreis bekannt war, da er durch zwölf Sterngruppen oder Thierbilder in ebenso viele Zeichen getheilt wurde.

Ptolemäus gibt seine Neigung gegen den Taggleicher nach Hipparch richtig zu ungefähr $23^1/_2$ Graden an.

Es ist beachtenswerth, daß gerade dieser Kreis in früheren Zeiten die Grundlage der Beobachtungskunst bildete, während man sich in unseren Tagen ausschließlich auf den Taggleicher und den Gesichtskreis stützt. Die Erklärung liegt auf der Hand.

Nur die letzterwähnten Kreise eignen sich für unsere feststehenden Instrumente, während die ganze Ausrüstung der Alten in dem Gnomon und dem Astrolab bestand, nebst einigen Zeitmessern wie Sand-, Wasser- und Sonnenuhren.

Der Gnomon war ein einfacher Stift, unter Umständen so groß wie ein Mastbaum, und diente zur Bestimmung der Tag- und Nachtgleiche. Diese trat ein, wenn seine Schatten bei Sonnenauf- und Niedergang eine gerade Linie bildeten.

Das Astrolab war eine Art Universalinstrument, und hatte nach

Hipparchs Beschreibung mehrere bewegliche Kreise, jeden in 360 Grade getheilt, und Visirlinien mit kleinen Oeffnungen.

Die Anhaltspunkte für dieses Instrument bildeten Sonne und Mond, und daraus erklärt sich, daß die Lage der Wandel- und Fixsterne auf den Thierkreis bezogen wurde. Eine solche Beobachtung findet sich im Almagest beschrieben.

Die Lage eines Sternes in der Richtung der Thierkreisbilder hieß, wie auch heute noch, seine Länge, und sein senkrechter Abstand vom Thierkreise seine Breite.

Die Längen wurden von der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche an gezählt. Da letztere aber der Beobachtung nicht unmittelbar zugänglich ist, so diente die Sonne als Mittelglied, und da auch die Sonne nicht gleichzeitig mit den Sternen sichtbar ist, so wurde der Mond dazwischen geschoben.

Es wurde also kurz vor Sonnenuntergang die scheinbare Entfernung von Sonne und Mond gemessen und dann kurz nach Sonnenuntergang die Entfernung von Mond und Stern. Die Bewegung des Mondes in der Zwischenzeit konnte leicht in Rechnung gebracht werden, da er jede halbe Stunde um seinen eigenen Durchmesser voranschreitet.

Auf diese Weise fertigte Hipparch das erste Sternverzeichniß an. Es enthielt 1080 Thierkreissterne, von denen sich im Almagest nur 1022 finden, nämlich 15 erster Größe, 45 zweiter, 208 dritter, 474 vierter, 217 fünfter und 49 sechster Größe, nebst 9 schwächern und 5 nebelartigen Sternen und dem Sternhaufen im Haupthaar der Berenice.

Die Sterne außerhalb des Thierkreises beschrieb Hipparch nur annähernd durch die von ihnen dargestellten Figuren, besonders durch gerade Linien, aus deren Beständigkeit später Ptolemäus auf die Unveränderlichkeit des Sternenhimmels schloß. Freilich, die Eigenbewegungen der Sterne ließen sich auf diese Weise nicht entdecken.

Der Beschreibung der Sternbilder schließt sich eine kurze Angabe über die Milchstraße an, deren Grenzen in Bezug auf bekannte Sterne festgelegt werden. Sie wird als eine Himmelszone beschrieben, die keinen größten Kreis bilde, und die durch ihre Milchfarbe ihren Namen verdiene.

Das Hauptergebniß dieses Sternverzeichnisses ist Hipparchs größte Entdeckung: das Vorrücken der Tag- und Nachtgleichen. Hipparch fand aus der Vergleichung seiner Beobachtungen mit früheren Längenbestimmungen des Timocharis, daß die Längen der Sterne in 100 Jahren um 1° 20′ zunahmen, also in einem Jahre um 48 Sekunden, daß also auch umgekehrt die Tag- und Nachtgleichen sich um so viel verfrühten.

Daraus erklärt sich die Benennung des Vorrückens der Tag- und Nachtgleichen, die sich auf die Zeit bezieht, nicht aber auf die Bewegung am Himmel. Hipparch beschreibt diese scheinbare Bewegung der Sterne in Bezug auf die Punkte der Tag- und Nachtgleichen ganz richtig als eine Drehung des ganzen Himmelsgewölbes um die Pole des Thierkreises, und in der Richtung der Thierkreisbilder. Er schöpft diese Kenntniß daraus, daß die Sterne ihre Abstände vom Thierkreise nicht ändern, und erwähnt insbesondere den hellsten Stern in der Jungfrau (Spica), der zwar seine Stellung zum Taggleicher ändere, aber immer etwa zwei Grad südlich vom Thierkreise verbleibe. Nach Hipparch gehen also im Laufe der Zeiten verschiedene Sterne durch den Nordpol des Taggleichers und vollenden ihren Umlauf in 27000 Jahren, eine Angabe, die nur um etwa 2000 Jahre zu groß ist.

Dieser Beschreibung der Himmelskugel schließt sich eine Anleitung zur Verfertigung eines Globus an.

In Uebereinstimmung mit dem erwähnten Sternverzeichniß bildet der Thierkreis die Grundlage der Einzeichnung. Der Künstler soll mit dem hellsten aller Sterne, dem Hundssterne, beginnen, und von ihm aus die Lage der übrigen aus dem Sternverzeichnisse entnehmen. Nach der folgenden merkwürdigen Vorschrift schien ein Globus für viele Jahrhunderte bestimmt gewesen zu sein. Der Taggleicher mit seinen Frühlings- und Herbstpunkten soll nicht eingezeichnet werden, da er sich ja alle hundert Jahre um einen Grad ändere.

Auch an gutem Geschmack scheint es Ptolemäus nicht gefehlt zu haben. Er empfahl die Grundfarbe dunkel und die Sterne gelb aufzutragen, die Farben der Figuren nicht zu grell zu nehmen und sich vor allem vor bunter Farbenmischung zu hüten, da sonst der Globus nicht mehr dem entspreche, was man am Himmel sehe. Dem fertigen Globus wird noch eine Gebrauchsanweisung mitgegeben.

2. Zu diesem Abschnitte über die Himmelskugel können wir die Lehre über die Erde rechnen, da letztere den Mittelpunkt dieser Kugel bildet.

Ptolemäus erkannte die Erde richtig als mehr oder minder kugelförmig, und seine Beweise sind im ganzen dieselben, die man noch in unseren Schulbüchern findet:

Die Sonne geht an verschiedenen Orten der Erde nicht gleichzeitig auf und unter. Es folgt dies aus den Mondfinsternissen, welche an westlichen Orten zu einer frühern Tagesstunde beobachtet werden, obwohl sie überall gleichzeitig eintreten.

Geht man von Süd nach Nord, so erscheinen fortwährend neue Sterne, welche nicht untergehen, während sich die südlichen dem Gesichtskreise nähern und schließlich verschwinden.

Nähert man sich zur See von irgend welcher Richtung her einem hohen Gegenstande, so sieht man erst die höchsten Spitzen und später erst die unteren Theile.

Alle diese Erscheinungen könnten aber auf einem scheibenförmigen Erdkreise nicht stattfinden.

Aus dieser Kugelgestalt der Erde schließt Ptolemäus richtig, daß es im Himmelsraume kein Oben und Unten gebe, daß diese Benennungen sich vielmehr auf die Richtungen unseres Kopfes und unserer Füße beziehen.

Soweit stimmen die Anschauungen der Alten über den Fixsternhimmel mit den unsrigen überein. Und das ist auch gar nicht zu verwundern. Diese Anschauungen sind eben nur eine Beschreibung dessen, was ein aufmerksamer Beobachter wirklich sieht und bis ans Ende der Zeiten sehen wird.

Ptolemäus fügt aber seiner sphärischen Astronomie ein Hauptstück bei, in welchem er nicht als Vertreter der Griechischen Schule gelten kann. Denn er erwähnt ausdrücklich Gegner, gegen welche er ankämpft, und der Vorwurf der Lächerlichkeit, mit dem er sie beehrt, läßt auf seinen Eifer schließen.

Es ist dies das sechste Hauptstück im ersten Buche seiner Syntax, wo er, um mit Argelander zu reden, die Wahrheit vom Scheine nicht zu unterscheiden vermochte. Da sucht er zu beweisen, daß die Erdkugel weder eine Umdrehung noch eine Fortbewegung habe. Seine Gründe sind die folgenden:

Die östliche Bewegung der Erdkugel müßte so schnell vor sich gehen, daß Wolken, Projectile und Vögel zurückblieben. Dieser Grund galt indessen nicht für diejenigen seiner Gegner, welche der Lufthülle der Erde die gleiche Umdrehung zutheilten. Gegen diese wandte er sich mit folgendem Dilemma: Entweder denkt man sich Wolken, Projectile und Vögel als einen Körper mit der Luft oder verschieden davon. Im ersten Falle müßten sie der Luft unbeweglich folgen, ohne alle Verschiebung gegen die Erdoberfläche; im zweiten hätten sie nothwendig eine kleinere Geschwindigkeit als die Luft, müßten also gegen Westen zurückbleiben. Beides widerspricht der Erfahrung: also hat die Erde keine Umdrehung.

Sie hat aber auch keine Fortbewegung aus folgenden drei Gründen:

Erstlich würde dann die Erde nicht mehr den Mittelpunkt der Himmelskugel bilden. Diese Kugel, und namentlich der Thierkreis, würden dem-

nach vom Gesichtskreise nicht mehr in zwei Hälften getheilt, wir hätten keine Tag- und Nachtgleichen mehr, die Sternbilder würden beim Auf- und Untergang verschiedene Gestalt und Größe haben und ihr Erscheinen östlich und westlich vom Meridian wäre nicht mehr gleich lang.

Recht eigenthümlich ist der zweite Grund, daß nämlich die Mondfinsternisse nicht mehr regelmäßig eintreten könnten, indem die Erde nicht zwischen Sonne und Mond zu stehen käme.

Sein Hauptgrund aber besteht darin, daß die Erde infolge ihrer großen Masse bald alle anderen Gegenstände auf ihrer Oberfläche an Geschwindigkeit übertreffen würde, so daß die Thiere und alle schweren Körper in entgegengesetzter Richtung davonflögen.

Wie es sich nun immer mit der Bewegung der Erde verhalten mag, eines geht aus den angeführten Gründen zu unserer Belehrung hervor, daß die Alten in der Sternkunde weit besser beschlagen waren als in der Naturlehre. Denn der Leserkreis, dem in einem Buche höchsten Ranges solche Gründe geboten werden durften, mußte offenbar auf derselben Stufe stehen wie der Verfasser.

Es scheint aber vor allem der Begriff des Trägheitsgesetzes zu sein, der eine der schwierigsten physikalischen Grundanschauungen bildet, ungeachtet man diesem Gesetze auf Schritt und Tritt begegnet.

Auffallender schon ist es, daß Ptolemäus in der Kugelgestalt des Himmels nicht eine rein optische Erscheinung erkannte, die jeder Beobachter, wie auch seinen eigenen Regenbogen, mit sich herumträgt. Hat doch Ptolemäus sich mit der Lehre vom Lichte näher befaßt und ein Buch darüber geschrieben.

II.

Wir wenden uns jetzt vom Himmelsgewölbe im allgemeinen zu den zwei großen Gestirnen, die nach dem Worte der Schrift Tag und Nacht beherrschen.

Wir möchten aber von vornherein vor der irrigen Vorstellung warnen, als hätte der Alexandrinische Sternkundige sich die Gestirne als Scheiben gedacht, die an krystallenen Kugelschalen angeheftet wären. Wenn Ausleger des Almagest diese Ansicht verbreiteten, so war ihnen derselbe eben ein verschlossenes Buch[1]. Ptolemäus sagt ausdrücklich, Sonne, Mond

[1] Es ist bezeichnend, daß gerade jene Volksschriften, welche das Ptolemäische Sonnensystem nicht aus der Quelle darstellen, sondern aus zweiter und dritter Hand borgen, ungemein redselig werden, wenn sie auf ein späteres Ereigniß zu sprechen

und Planeten seien kugelförmig, wie die Erde. Er kannte die großen Aenderungen in ihren Abständen von der Erde sehr wohl, und seine ganze Epicykelntheorie ist mit durchsichtigen Kugelschalen schlechterdings unverträglich.

Weiter möge man sich erinnern, daß die Erde nur in Bezug auf den Fixsternhimmel als ein Punkt aufgefaßt wird, während der parallaktische Einfluß des Beobachtungsortes auf die scheinbaren Stellungen von Sonne und Mond schon von Hipparch bestimmt waren.

1. Die Bewegung der Sonne ist so einfach, daß wir uns kurz fassen können. Ptolemäus gibt uns lediglich die Ergebnisse seines großen Vorgängers.

Die jährliche Bewegung der Sonne wurde selbstverständlich kreisförmig, also auch gleichförmig angenommen, da die damaligen Beobachtungen kaum einen Grund boten, von dieser einfachsten Bewegung abzugehen. Doch konnte es Hipparch nicht entgehen, daß die Sonne im Winter scheinbar einen größern Bogen am Himmel beschreibt als im Sommer, daß also die Zeit zwischen den Tag- und Nachtgleichen im Sommer länger ist als im Winter. Dies führte ihn auf die Entdeckung der Excentricität der Sonnenbahn.

Die Bestimmung dieser Excentricität in Zahlen mußte aber bei Voraussetzung einer Kreisbahn nothwendig doppelt so groß ausfallen als sie wirklich ist. Wäre es Hipparch möglich gewesen, die Sonnenscheibe bis auf eine Bogenminute genau zu messen, so hätte er aus dem Unterschiede im Sommer und Winter nur die Hälfte seiner Excentricität gefunden. Es hätte ihm dies ein Fingerzeig sein müssen, daß die Kreisbahn auf Widersprüche führe. Aber, wie schon erwähnt, Bogenminuten ließen sich vermittelst des Astrolabs nicht mit voller Sicherheit messen.

Ueber den Eintritt der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche und die Länge des tropischen Jahres gibt uns Ptolemäus nur Hipparchs Ergebnisse, obwohl dieser das Jahr um sechs Zeitminuten zu lang angegeben hatte.

Was die Entfernung der Sonne von der Erde anbelangt, so können wir uns nicht wundern, daß dieselbe zwanzigmal zu klein geschätzt wurde.

Aus der Dauer der Mondfinsternisse schloß nämlich Hipparch auf den Durchmesser des Schattenkegels der Erde und von diesem auf die

kommen, wo man dieses System mit der Heiligen Schrift in Verbindung brachte. Als ob es eines neuen Beweises bedürfte, wie sehr der Mensch geneigt ist, den Mangel an Wissen durch große Worte zu ersetzen.

Länge des Kegels. Eine solche Rechnungsweise konnte offenbar nichts Genaueres liefern, als die Beobachtung des ersten und letzten Mondviertels durch Aristarch anderthalb Jahrhunderte vorher geleistet hatte.

Aus der Entfernung berechnete Hipparch auch die Größe der Sonne in Erdeinheiten. Ihr Durchmesser mußte dabei offenbar zwanzigmal, und ihr Inhalt achttausendmal zu klein herauskommen.

2. Das größte Räthsel der alten Sternkundigen war der Mond. Dieses nächtliche Gestirn bot eine Eintheilung des Jahres in kürzere Abschnitte, der sich kein Volk entziehen konnte. Aber schon bei dieser einfachen Aufgabe ergab sich die Schwierigkeit, daß zwölf Monde gegen das Sonnenjahr um elf Tage zu kurz sind. Wir gehen jedoch nicht auf das Schaltwesen der Griechen ein, das schon mit Solon seinen Anfang nahm und sich durch Meton und Kalippus so vervollkommnete, daß es noch jetzt der christlichen Osterrechnung zu Grunde liegt.

Wir beschränken uns hier mit Ptolemäus auf die Bewegung des Mondes in seiner Bahn. Dieselbe ist im großen ganzen von derselben Art wie die der Sonne, aber viel stärkern Abweichungen von der Kreisbahn ausgesetzt. Ist man doch heutzutage noch nicht im Stande, diese Bewegung mit Zugrundelegung einer Ellipse und Anbringung aller bekannten Störungen genau darzustellen.

Trotzdem ließen sich die Alten an der Kreisbahn nicht irre machen. Ptolemäus ging so weit, jede andere Bewegung nicht nur für eine Unregelmäßigkeit, sondern auch für eine Unordnung zu erklären. Und trotzdem war die Ellipse mit allen ihren Eigenschaften schon Jahrhunderte vor ihm bekannt gewesen und gehörte längst zu den in den Schulen behandelten regelmäßigen Figuren.

Diese Befangenheit wird noch auffallender, wenn wir im Almagest lesen, daß Ptolemäus sich gezwungen sah, an seiner excentrischen Kreisbahn empirische Verbesserungen anzubringen, durch welche der Kreis wieder zerstört wurde.

Zu diesen Verbesserungen gehört eine, welche als die größte Entdeckung dieses Sternkundigen bezeichnet werden darf. Sie wird heute mit dem Namen Evection bezeichnet und beträgt nahezu drei Mondsbreiten, eine Größe, die allerdings in den Bereich des Astrolabs fallen mußte. Diese Abweichung läßt sich dadurch versinnlichen, daß der Mittelpunkt der Mondbahn zweimal im Jahre einen Kreis in rechtläufiger Richtung beschreibt, der an Ausdehnung ungefähr ein Fünftel der Mondbahn mißt.

Auch Ptolemäus erklärt diese Störung durch zusammengesetzte Kreisbewegung, freilich in ganz anderer Weise. Seine beiden Kreise gehen in entgegengesetzter Richtung. Derjenige, dessen Mittelpunkt auf dem andern läuft, vollendet seinen Umlauf zweimal im Monat. Hier haben wir also das erste Beispiel eines sogen. Epicykels.

Die Grundlage der alten Mondtheorie bilden die Mondfinsternisse, weil ihr Eintreten von der Stellung des Beobachters auf der Erdoberfläche unabhängig ist.

Ptolemäus wußte von drei Mondfinsternissen, die in Babylon in den ersten zwei Jahren des Mardokempad, also um das Jahr 720 vor unserer Zeitrechnung, beobachtet waren.

Durch Vergleichung mit den von ihm selbst beobachteten Finsternissen verfertigt er sodann seine Mondtafeln, welche die Bewegung dieses nächtlichen Gestirns in Länge und Breite liefern.

Zunächst gibt er eine Syzigientafel, die von 25 zu 25 Jahren fortschreitet. Dann gibt er die Grenzen diesseits und jenseits der Knoten der Mondbahn, innerhalb welcher Verfinsterungen der Sonne und des Mondes stattfinden können; ferner die möglichen Zwischenzeiten zwischen je zwei aufeinander folgenden Finsternissen, und endlich die Umstände der Finsternisse für die gegenseitigen Stellungen der beiden Gestirne, namentlich die Größe der Verdunklung in Zollen. Dabei wurden zwölf Zoll auf die Durchmesser der beiden Scheiben gerechnet, wie es auch in unseren Kalendern noch zu geschehen pflegt.

Für die damaligen Zeitmesser scheinen diese Tafeln vollkommen ausgereicht zu haben. Ja meistens wurde nur ungefähr die Stunde der Verfinsterung in Bezug auf den Auf- oder Untergang des Mondes angegeben, wie dies bei den drei babylonischen Finsternissen der Fall war.

Die Berechnung geschah geometrisch, wobei der Erdschatten ebenso wie die Scheiben von Sonne und Mond kreisförmig angenommen wurden, wie dies auch heute noch geschieht. Das Hauptaugenmerk wurde dabei auf die Größe der Verfinsterung gerichtet und auf die Lage der ersten und letzten Berührung gegen den Gesichtskreis.

Auf die Ein- und Austrittszeiten, wie sie heutzutage vorausberechnet werden, ließ man sich nicht ein, weil es an guten Uhren fehlte, obwohl der Pythagoräische Lehrsatz dazu ausgereicht hätte.

Hätten die babylonischen Finsternisse nur eine Genauigkeit von ein paar Minuten, so wären sie ein unschätzbares Hilfsmittel zur Verbesserung unserer Mondtafeln.

Die Dauer des synodischen Monats gibt Ptolemäus mit Hipparch ziemlich genau (29 Tage, 12 Stunden, 43 Minuten), ebenso den scheinbaren Durchmesser des Mondes ($15^2/_3$ Bogenminuten) und seine mittlere Entfernung von der Erde. Er verbessert den Hipparch'schen mittlern Werth von $72^1/_2$ Erdhalbmessern in den genauern von 59 Erdradien, und findet daraus mit großer Annäherung die scheinbare Verschiebung der auf- und untergehenden Mondscheibe am Himmelsgewölbe, sowie auch die Größe und den Inhalt der Mondkugel in Erdeinheiten.

Dieses sind in allgemeinen Umrissen die Kenntnisse der Griechischen Schule seit Hipparch über die beiden Hauptgestirne unseres täglichen und nächtlichen Himmels. Wir gehen jetzt über zum dritten und letzten Abschnitte unserer Beschreibung des Ptolemäischen Sonnensystems, zu den Wandelsternen.

(Schluß folgt.)

J. G. Hagen S. J.

Blasius Pascal.

Ein Charakterbild. (Fortsetzung.)

IV. Bis zum Tode des Vaters.

(1648—1651.)

Am 6. Februar 1643 hatten sich die Pforten des Gefängnisses für St.-Cyran geöffnet. Am 11. October desselben Jahres gab dieser höchst merkwürdige, außerordentlich schwer zu beurtheilende Mann und Patriarch des Port-Royalismus oder, wenn man will, des französischen Jansenismus infolge eines Schlaganfalles seinen Geist auf, nach der Versicherung der Seinen vorher gestärkt mit den Heilsmitteln der Kirche. Er wurde beigesetzt in der Kirche St.-Jacques-du-haut-pas. Mit ihm endet die Vorgeschichte des Jansenismus, gegen den die kirchliche Autorität bis dahin keinen Schritt gethan, dem man also anhängen konnte, ohne dadurch nothwendig in einen ausgesprochenen Gegensatz zur erklärten Glaubenslehre zu treten oder sich eines offenen Ungehorsams gegen die Kirche schuldig zu machen. Die meisten Anhänger des als Gewissensrath so hochgeschätzten

St.-Cyran vermeinten wohl auch nicht anders, als durch Befolgung seiner Rathschläge sich immer mehr von dem Weltgeist loszuschälen, der sich nach und nach selbst in die Kirche, wenigstens in das Leben und die Grundsätze ihrer Vertreter eingeschlichen habe. Die ganze Bewegung trug also mehr einen ascetisch-praktischen als dogmatisch-speculativen Mantel, der aber gerade am meisten geeignet war, ernste Seelen anzuziehen und in die Irrgänge der neuen Gnadenlehre zu verlocken. Ein Genie der neuen Seelenleitung wie St.-Cyran war bei der „Partei" ein zweites Mal nicht mehr vorhanden. Allein der „Elias" hatte einen „Elisäus" hinterlassen, und dieser war kein anderer als der bekannte „Herr Singlin", der bereits während der Gefangenschaft St.-Cyrans dessen Stelle als geistlicher Vater der Nonnen und Einsiedler von Port-Royal vertreten hatte und nun der beliebteste Prediger und Beichtvater der Seinigen wurde. Er predigte in seiner einfachen, ungelehrten, aber ernsten und eindringlichen Weise zuerst in der engen Kapelle, dann in der großen neuen Kirche von Port-Royal in Paris und zählte alles zu seinen Zuhörern, was sich der „Partei", die zu einer Art Mode unter den hohen Damen geworden war, zuneigte.

Die Geschwister Blasius und Jacqueline waren ebenfalls noch nicht lange in Paris, als sie auch bereits die Predigten des Herrn Singlin besuchten. Lassen wir der Schwester Gilberte das Wort:

„Sie gingen oft, um Herrn Singlin zu hören, und da sie (Jacqueline) sah, daß er von dem christlichen Leben in einer Weise redete, wie sie ihrem Ideal seit der Zeit, da Gott sie erleuchtet hatte, entsprach, und da sie ferner bedachte, daß dieser Priester es war, der das Haus von Port-Royal leitete, so glaubte sie von da an, wie sie mir wörtlich mittheilte, daß man dort vernünftigerweise Nonne sein könne[1]. Sie theilte diesen Gedanken ihrem Bruder mit, der, weit entfernt, sie davon abwendig zu machen, sie darin bestärkte, denn er hegte dieselben Gesinnungen. Diese Zustimmung befestigte sie so sehr, daß sie seit jenem Augenblicke nicht mehr in dem Entschlusse wankte, sich Gott ganz hinzugeben. Mein Bruder, der sie ganz besonders zärtlich liebte, war entzückt, sie in diesem heiligen Entschlusse zu sehen, so daß er an nichts anderes dachte, als ihr zur Erreichung ihres Zieles behilflich zu sein. Da aber keiner von beiden in Port-Royal einen Bekannten hatte, so erinnerte er sich an Herrn Guillebert[2]. Er besuchte ihn und führte auch meine Schwester zu ihm, und Herr Guillebert war von der Unterhaltung mit ihr so befriedigt, daß er selbst sie zur Mutter Angelica führte, welche sie ebenfalls mit vieler Genugthuung und Freundlichkeit empfing. Seitdem besuchte meine Schwester diese, so oft sie bei der großen Entfernung nur konnte. Die Mütter sagten ihr, sie

[1] Vgl. Bd. XLII, S. 280.

[2] Dieser uns schon bekannte Pfarrer weilte damals in Paris.

müsse sich an Herrn Singlin wenden und sich unter seine Leitung stellen, damit dieser sehe, ob sie zum Ordensstande berufen sei. Sie verfehlte denn auch nicht, diesen Rath zu befolgen. Sobald Herr Singlin sie zum erstenmal gesehen, sagte er meinem Bruder, er habe noch bei keinem so große Zeichen wahren Berufes bemerkt. Dieses Zeugniß gab meinem Bruder nicht wenig Trost und bewog ihn, seine Bemühungen für den glücklichen Ausgang einer Sache zu verdoppeln, von der man allen Grund hatte, zu glauben, daß sie von Gott komme."

Mit dieser Schilderung stimmt überein, was uns ein gemeinsamer Brief der Geschwister in Paris an die Schwester in Clermont meldet.

„Wir wissen nicht, ob dieses Schreiben ebenso endlos sein wird wie die übrigen, nur das wissen wir, daß wir ohne Ende schreiben möchten. Wir haben hier den Brief des Herrn von St.-Cyran ‚Ueber den Beruf', der seit kurzem ohne Approbation und Privilegium gedruckt ist, was viele gestoßen hat. Wir lesen ihn; wir werden ihn Dir später schicken. Wir sind froh, Dein und des Vaters Urtheil darüber zu hören; er ist sehr hoch. Wir haben mehrere Male angefangen, an Dich zu schreiben, aber ich bin durch das Beispiel und die Rede oder, wenn Du lieber willst, durch die bewußten Anschnauzereien (rebuffades) davon abgehalten worden [1]. Seitdem wir uns aber nach Kräften darüber klar geworden sind, so glaube ich, daß man einige Umsicht dabei gebrauchen muß, und wenn es Umstände gibt, wo man von diesen Dingen nicht reden soll, so sind wir auch entbunden, es zu thun. Denn wie keines von beiden an dem andern zweifelt, und wir gegenseitig sicher sind, daß wir in diesen Reden nur die Ehre Gottes im Auge haben, und unser Umgang nach außen fast keiner ist, so sehe ich nicht, daß wir Scrupel zu haben brauchen, solange Gott uns diese Gesinnung läßt. Wenn wir dazu noch die Verbindung betrachten, die von Natur zwischen uns besteht und dazu jene rechnen, welche die Gnade bewirkt, so glaube ich statt eines Verbotes sogar eine Pflicht dazu zu erkennen; denn ich finde, unser Glück, auf die letztere Weise vereinigt zu sein, ist so groß gewesen, daß wir uns auch vereinigen müssen, um es anzuerkennen und uns darüber zu freuen. Denn wir müssen bekennen, daß wir uns eigentlich erst seit jener Zeit (die man nach St.-Cyran den Anfang des Lebens nennen soll) als wahrhaft Verwandte betrachten sollen, und daß es Gott gefallen hat, uns sowohl in seiner neuen Welt durch den Geist zu ver-

[1] Cousin versteht unter diesen Anschnauzereien die Einsprache des Vaters gegen den Eintritt Jacquelinens. Indes bedenkt der Verfasser nicht, daß dieser Brief zwei Monate vor dem ersten Einspruch geschrieben wurde. Es handelt sich hier nur um eine scherzhafte Bezeichnung der Widersprüche des Bruders gegen das ewige Mittheilen der inneren Gnaden, des Schreibens über innere Zustände, Dinge, die ihm, dem Schweigsamen, unangenehm sein mußten. Nach dem Brief zu urtheilen, hat er sich aber den Gründen der Schwester ergeben und läßt diese daher in der Mehrzahl reden, während sie bei den Rebuffades in der Einzahl spricht. Möglicherweise war es auch Gilberte, welche von solchen frommen Mittheilungen abgerathen hatte.

binden, wie er es in der irdischen durch das Fleisch gethan hatte. Wir bitten Dich, keinen Tag vorübergehen zu lassen, ohne es in Deinem Gedächtniß zu erwägen und die Art und Weise oft anzuerkennen, deren Gott sich bei dieser Gelegenheit bedient hat, wo er uns nicht bloß zu Geschwistern gemacht, sondern auch zu Kindern eines Vaters; denn Du weißt, daß unser Vater uns in diesem Punkte zuvorgekommen ist, uns also auch hier wieder gezeugt hat. Deshalb müssen wir bewundern, daß Gott uns sowohl das Vorbild als auch die Wirklichkeit dieser Verbindung geschenkt hat. Denn, wie wir oft untereinander gesagt haben, die leiblichen Dinge sind nur ein Bild der geistlichen, und Gott hat das Unsichtbare durch das Sichtbare dargestellt. Dieser Gedanke ist ein so allgemeiner und so nützlicher, daß man keine geraume Zeit soll vergehen lassen, ohne mit Aufmerksamkeit sich seiner zu erinnern. Wir haben hinreichend im besondern über das Verhältniß dieser beiden Arten von Dingen gesprochen, darum reden wir hier nicht davon; denn es ist zu lang zum Schreiben und zu schön, um Dir nicht im Gedächtniß haften geblieben zu sein [1]. Es ist außerdem, was noch mehr besagt, meiner Meinung nach unbedingt nothwendig; denn wie unsere Sünden uns umwunden halten durch die irdischen und körperlichen Dinge, und diese nicht nur die Strafe für unsere Sünden, sondern auch die Gelegenheiten zu neuen und die Ursache der ersten sind, so ist es nothwendig, daß wir uns des Ortes selbst, wohin wir gefallen sind, bedienen, um uns vom Falle zu erheben. Deshalb müssen wir uns des Vortheils bedienen u. s. w." [2]

Dieses Bruchstück des Briefes, der in gleichem Stile fortgeht, dürfte hinreichend sein, uns einen Begriff der Unterhaltungen und Gesinnungen der beiden Geschwister um jene Zeit zu geben. Ob das alles gerade sehr natürlich und echt christlich war, lassen wir dahingestellt; die jansenistische Selbstbespiegelung, jene vielberufene „stolze Demuth" der Secte findet sich unserer Ansicht nach schon deutlich ausgeprägt.

Am 16. Januar 1648 schreibt Pascal der Schwester Jacqueline [3] über seine eigenen Besuche bei den Jansenisten:

„. . . Meine Hauptabsicht geht dahin, Dir von den bewußten Besuchen zu erzählen, und ich hoffe, daß ich Stoff habe, Dich zu befriedigen und auf Deine letzten Briefe zu antworten. . . . Obwohl ich Dir nicht geschrieben habe, bitte ich Dich, zu glauben, daß es keine Stunde gab, wo Du mir nicht gegenwärtig warst, und wo ich nicht für das Fortbestehen Deiner großartigen, Dir von Gott eingegebenen Pläne gebetet hätte. Bei jedem neuen Briefe von Dir habe ich darüber neue Freude empfunden, und ich war entzückt, Dich so standhaft zu sehen, ohne daß Du von uns irgend eine Nachricht hattest. Das

---

[1] Diese Unterredungen beziehen sich also auf die Zeit in Rouen, wo Gilberte nach der „Erweckung" der Familie diese besuchte.

[2] Vgl. den ganzen Brief Cousin, Études sur Pascal, p. 120—125.

[3] Die höchst wahrscheinlich mit dem Vater einen Besuch in Clermont machte.

hat mir die Ueberzeugung gegeben, daß Du eine andere als menschliche Stütze habest, da Du keiner menschlichen Hilfe bedurftest, Dich aufrecht zu halten. Trotzdem trüge auch ich gern etwas dazu bei; aber leider fehlt mir alles, was dazu nöthig wäre. Meine Schwäche ist so groß, daß, wenn ich mich dessen unterfangen wollte, ich viel mehr ein Werk der Vermessenheit als der Liebe thäte und guten Grund hätte, für uns beide das Unglück zu fürchten, welches dann droht, wenn ein Blinder den andern führt. Ich habe mein ganzes Unvermögen unvergleichlich mehr eingesehen seit jenen bewußten Besuchen, und weit entfernt, aus ihnen Licht für andere davongetragen zu haben, habe ich in ihnen nur Unruhe und Verwirrung (confusion et trouble) für mich eingeheimst, die Gott allein beruhigen kann, und woran ich mit Sorgfalt, aber ohne Uebereilung und Unruhe arbeiten werde, wohl wissend, daß mich das eine und das andere nur davon entfernen würde. Ich sagte Dir, Gott allein könne sie beruhigen, und ich arbeite daran; denn ich finde bei jenen nur neue Gelegenheiten, sie zu erwecken und zu vermehren, von denen ich hoffte, sie würden sie zerstreuen. Solcherweise auf mich allein beschränkt, kann ich nur Gott bitten, meine Bemühungen zu segnen. Ich hätte dazu den Umgang von gelehrten und uneigennützigen Personen nöthig; die ersteren sind die, welche es nicht thun werden, die anderen suche ich allein noch auf; und deshalb wünsche ich so außerordentlich, Dich zu sehen, denn die Briefe sind langwierig, unbequem und nahezu unnütz in derlei Dingen. Trotzdem will ich Dir einiges schreiben.

„Das erste Mal, daß ich zu Herrn Rebours ging, gab ich mich ihm zu erkennen und wurde mit so viel Höflichkeiten empfangen, als ich nur wünschen konnte. Sie gehörten aber im Grunde meinem Herrn Vater, denn ich erhielt sie nur im Hinblick auf ihn. Nach den ersten Complimenten bat ich ihn um die Erlaubniß, ihn von Zeit zu Zeit besuchen zu dürfen, was er mir erlaubte. So war ich denn frei, ihn zu sehen, so daß ich diese erste Unterredung nicht als Besuch rechne, denn sie war bloß die Erlaubniß dazu. Ich war einige Zeit später wieder bei ihm und sagte ihm unter anderem mit meiner gewohnten Freimüthigkeit und Naivetät, daß wir alle ihre [der Jansenisten] Bücher und diejenigen ihrer Gegner gelesen hätten, und daß dieses Geständniß hinreiche, ihm zu verrathen, wir seien ihrer Meinung. Er bezeugte mir darüber einige Freude. Ich sagte ihm dann, meiner Ansicht nach könne man, selbst nach den Grundsätzen des sensus communis, viele Dinge beweisen, von denen die Gegner behaupteten, sie seien ihm entgegen, und diese Vernunftschlüsse könnten, wenn sie gut geführt würden, zum Glauben bewegen, obwohl man sie ohne Hilfe der Vernunftschlüsse glauben müsse. Dies waren meine eigensten Worte, und ich glaube nicht, daß sie auch nur das mindeste enthalten, was die strengste Bescheidenheit beleidigen könnte. Da aber, wie Du weißt, alle Handlungen eine doppelte Quelle haben können, und auch meine Behauptung etwas Eitelkeit und Vertrauen auf die Vernunft zum Ausgang haben konnte, so genügte dieser Verdacht, der noch durch den Umstand verstärkt wurde, daß ich, wie er wußte, mich mit dem Studium der Geometrie abgab, um ihn meine Rede befremdlich finden zu lassen, und er ließ mich das durch eine so tiefdemüthige und bescheidene Antwort fühlen, daß er wirklich den von ihm ver-

mutheten Stolz beschämt hätte. Ich wollte ihm indes sagen, daß ein solcher nicht mein Beweggrund gewesen sei; allein meine Rechtfertigung bestärkte seinen Zweifel, und meine Entschuldigung nahm er als eine Art Verstocktheit. Ich gestehe, seine Rede war so schön, daß, wenn ich geglaubt hätte, in dem Zustande zu sein, in dem er mich vermuthete, er mich herausgezogen hätte; da ich aber nicht mit dieser Krankheit behaftet zu sein meinte, so sträubte ich mich gegen das dargereichte Heilmittel. Er aber verstärkte es, je mehr ich es zu fliehen schien, weil er meine Weigerung für Verhärtung hielt; und je mehr er sich Mühe gab, fortzufahren, um so mehr bezeugte ihm mein Danksagen, daß ich es nicht für nöthig hielt. In dieser Weise verging die Zeit dieses Besuches in einem ewigen Mißverständniß und einer Verwirrung, die auch in den folgenden anhielt und sich nicht entwirrte. Ich spreche darum nicht von den anderen.... Nach allem reiflichen Nachdenken finde ich in allem nur eine einzige Dunkelheit, in der es schwer und gefährlich wäre, zu entscheiden, und was mich betrifft, so lasse ich die Sache unentschieden, theils wegen meiner Schwäche, theils wegen meines Mangels an Kenntnissen." [1]

Dieser außerordentlich wichtige Brief ist unseres Wissens in der Pascalliteratur ziemlich unberücksichtigt geblieben[2]. Er zeigt uns Blasius zum erstenmal in Berührung mit den Pariser Jansenisten, und zwar in Unterhandlung wegen eines Punktes, der für die ganze Stellung der Pensées von größter Tragweite ist. Pascal behauptet bei diesem ersten Besuche noch die Kraft und Nützlichkeit der Vernunft auch in Glaubenssachen. Er meint diese Behauptung im Sinne der Jansenisten aufzustellen und sich dadurch den Gegnern der Secte entgegenzusetzen. Herr Rebours aber redet ihm im Gegentheil ganz anders zu, er will den Stolz und das Vertrauen der Vernunft demüthigen, und je mehr Pascal sich entschuldigt, um so mehr setzt Rebours seine Kraftrede gegen die Vernunft fort. Man möchte in der Darstellung des Mißverständnisses und seiner Steigerung gern einen molieristischen Pinsel bewundern, wenn es Pascal mit der Angelegenheit nicht so blutiger Ernst wäre, daß die Komik höchstens eine unfreiwillige ist. Die Verwirrung setzt sich fort durch die späteren Besuche, und die Folge von allem ist, daß Pascal sich in einer „Confusion" und einem „Trouble" befindet, die nur Gott beruhigen kann. Er könnte „gelehrte und uneigennützige Menschen" wohl brauchen, „aber die ersteren werden es nicht thun", wahrscheinlich weil sie eben der Vernunft ihr Maß an Rechten gewahrt wissen wollten; er sucht nur mehr die „uneigennützigen", und diese werden ihn in der Richtung Rebours bestärken und ihn zu dem machen, was er später in den „Gedanken" geworden ist.

---

[1] Bei Cousin, Études sur Pascal, p. 399.

[2] Nur Reuchlin bringt ihn, aber ohne seine Tragweite zu erwähnen.

„So standen", erzählt Gilberte weiter, „die Sachen in den ersten Monaten des Jahres 1648; mein Bruder und meine Schwester waren in Paris, mein Vater in Rouen. Als aber mein Vater im Mai dieses Jahres nach Paris kam [1], fand Herr Singlin es für gut, daß ihm das Vorhaben meiner Schwester mitgetheilt werde, da diese ja ganz entschlossen war. Mein Bruder übernahm diese Mittheilung, weil nur er es thun konnte. Mein Vater war sehr überrascht von dieser Vorstellung und fühlte sich eigenthümlich getheilt: denn einerseits war er in die Grundsätze des reinen Christenthums eingetreten und darum auch froh, seine Kinder in derselben Gesinnung zu sehen; andererseits aber hing er mit einer so zarten Liebe an meiner Schwester, daß er sich nicht entschließen konnte, sich für immer von ihr zu trennen. Diese Verschiedenheit der Gedanken zwang ihn, meinem Bruder vorläufig zu antworten, er werde sehen und darüber nachdenken.

„Nachdem er dann einige Zeit geschwankt hatte, erklärte er endlich entschieden, er könne seine Zustimmung nicht geben. Er beklagte sich sogar über meinen Bruder, daß dieser das Verlangen der Schwester genährt habe, ohne zu wissen, ob es dem Vater angenehm wäre, und diese Anschauung verbitterte ihn so gegen meinen Bruder und gegen meine Schwester, daß er kein Vertrauen mehr zu ihnen hatte. Infolgedessen gab er einer Jungfer, die schon lange Zeit in unserem Dienste stand und welche die beiden aufgezogen hatte, den Auftrag, ihre Schritte und Handlungen zu überwachen.

„Dieser Befehl meines Vaters verursachte meiner Schwester eine große Verlegenheit, so daß sie seit jener Zeit nur im Verborgenen nach Port-Royal gehen und Herrn Singlin nur unter Aufbietung von List und Erfindungsgeist (adresse et invention) sehen konnte. Diese Schwierigkeit verringerte aber keineswegs ihren Eifer, und da sie einmal im Herzen der Welt entsagt hatte, konnte sie auch an deren Vergnügen nicht mehr wie bisher Geschmack finden. Obgleich sie darum mit großer Sorgfalt ihren Plan, sich Gott ganz zu weihen, verbarg, so verhinderte das doch nicht, daß man es bemerkte. Als sie sah, daß sie es doch nicht mehr verbergen könne, machte sie auch keine weiteren Schwierigkeiten, zog sich nach und nach von allen Gesellschaften zurück und brach allen Verkehr gänzlich ab. Sie hatte dazu eine günstige Gelegenheit, denn mein Vater bezog um jene Zeit ein anderes Haus. In dem neuen Viertel knüpfte sie keine neue Bekanntschaft an und befreite sich von den alten dadurch, daß sie dieselben nicht mehr besuchte. So konnte sie in vollster Freiheit einsam und zurückgezogen leben. Sie fand dieses Leben so angenehm, daß sie sich unmerklich selbst von den häuslichen Unterhaltungen zurückzuziehen anfing, so daß sie den ganzen Tag einsam auf ihrem Zimmer verbrachte. Es wäre unmöglich, ihre frommen Uebungen während dieser vollkommenen Einsamkeit aufzuzählen; was man einzig sagen kann, ist, daß man an ihr von Tag zu Tag einen wunderbaren Fortschritt in der Tugend wahrnahm. Obgleich sie nun sehr überwacht war, so unterließ sie es doch nicht, mehrmals nach Port-Royal zu gehen, oft dorthin zu schreiben und von dort Briefe

---

[1] Infolge der Aufhebung des von ihm in Rouen bekleideten Amtes.

zu empfangen; denn sie hatte darin eine wunderbare Geschicklichkeit. Und so hielt sie sich.

„Inzwischen war mein Vater durchaus überzeugt, daß sie den besten Theil erwählt habe, und widerstand ihr einzig aus zarter, anhänglicher Liebe. Da er nun sah, daß sie sich Tag um Tag in ihrem Entschlusse mehr befestigte, sagte er ihr, er sehe wohl, daß sie nicht mehr an die Welt denke; er billige dieses Vorhaben von ganzem Herzen und verspreche ihr, ihr niemals eine Ehe vorzuschlagen, wie günstig sie auch scheinen könne; er bitte sie aber dann auch dringend, ihn nicht zu verlassen; sein Leben könne nicht mehr ein langes sein, und so möge sie Geduld haben bis dahin; unterdessen gebe er ihr alle Freiheit, nach ihrer Weise zu Hause zu leben. Sie dankte ihm für alles das, gab aber auf seine Bitte keine bestimmte Antwort, sondern begnügte sich damit, ihm zu versprechen, daß sie ihm niemals gerechten Anlaß zu einer Klage über ihren Ungehorsam geben werde.

„Diese Unterredung hatte statt ungefähr im Mai 1649. Um jene Zeit faßte mein Vater den Plan, in die Auvergne zu kommen und meinen Bruder und meine Schwester mitzubringen."

Die Reise kam auch zu stande. Der Vater und Jacqueline blieben 17 volle Monate in Clermont bei den Periers und kehrten erst im November 1650 nach Paris zurück. Von Blasius redet zwar die Schwester nicht weiter; es scheint aber, daß auch er nicht bloß die Reise mitgemacht hat, sondern auch diese Zeit über in Clermont geblieben ist[1].

Nach Paris zurückgekehrt, setzte Jacqueline ihre klösterliche Zurückgezogenheit wieder fort; wenigstens berichtet Blasius der Schwester Gilberte, daß sie gerade so wie in Clermont lebe. Was ihn selbst betrifft, so fuhr er neben den wissenschaftlichen Forschungen in seinen Beziehungen zu Port-Royal und in seinen apologetischen Studien fort.

---

[1] Daß er im Jahre 1650 in Clermont war, geht auch aus seinem Brief an Ribeyre (siehe unten) hervor. Am 12. Juli 1651 sind es „neuf à dix mois, qu'il a quitté la province". Auf die Zeit dieses längern Aufenthaltes in Clermont kann sich auch jene Notiz aus den Memoiren Fléchiers (Édition Gonod, p. 87) beziehen, wo von dem Verkehr eines „in der Folge sehr berühmt gewordenen Pascal" mit der „Sappho jenes Landes" die Rede ist. „Dieses Fräulein war von allen dortigen Schöngeistern geliebt. Die Geister haben ihre Verbindungen, die oft auch diejenigen der Körper herbeiführen. Herr Pascal, der sich in der Folge so viel Ruhm erworben hat, und ein anderer Gelehrter waren beständig bei dieser schönen Gelehrten." Fléchier wußte diese Thatsachen nur vom Hörensagen und erfuhr sie 1665/66; wir geben sie auch nur der Vollständigkeit wegen, da ein weiterer Schluß auf Pascals Geistesleben aus ihrer allgemeinen Fassung nicht gestattet ist. Cousin meint: „Wenn also Pascal in Clermont in Gegenwart der Schönheit und des Geistes sich empfänglich zeigte, welches Wunder sollte es dann sein, daß er sich desgleichen und in viel ernsterer Weise in Paris in den glänzenden Kreisen gezeigt habe, die er dort besuchte?" Études sur Pascal, p. 500. Doch das gehört in das folgende Kapitel mit seinen „Pascal-Romanen".

Durch Vermittlung des Leibarztes Bourdelot ließ Pascal im Jahre 1650 der Königin Christine von Schweden ein Exemplar der endlich fertig gewordenen arithmetischen Maschine überreichen (für die er 1649 ein königliches Privileg erhalten hatte) und begleitete dieses Geschenk mit einer ausführlichen Widmung. Obwohl das ganze Schriftstück lesenswerth ist, heben wir doch an dieser Stelle nur folgenden Absatz desselben besonders hervor, weil er ein helles Licht auf die Denkweise Pascals wirft und von den sonstigen Dedicationsformeln jener Zeit sich wesentlich abhebt:

„Was mich in Wahrheit dazu bewogen hat [der Königin die Maschine zu schicken], war die Vereinigung von zwei mich gleichmäßig mit Bewunderung und Ehrfurcht erfüllenden Dingen, welche ich in der geheiligten Person Ew. Majestät finde: die souveräne Gewalt und die gründliche Wissenschaft. Ich habe eine ganz besondere Verehrung für jene, welche zu den höchsten Stufen, entweder der Gewalt oder der Wissenschaft, erhoben sind. Die letzteren können, wenn ich nicht irre, ebenso wohl wie die ersteren als Souveräne gelten. Unter den Geistern findet man dieselben Abstufungen wie unter den Ständen, und die Macht der Könige über ihre Unterthanen scheint mir nur ein Bild jener Herrschaft der höheren Geister über andere, minderwerthige Geister zu sein, über welche sie das Recht der Ueberredung üben, welches bei ihnen so viel besagt, als das Recht, zu befehlen in der politischen Machtsphäre. Diese zweite Art Herrschaft scheint mir sogar noch einer um so höhern Ordnung anzugehören, als die Geister erhabener sind als die Körper, und um so gerechter, als sie nur gegeben und erhalten werden kann durch das wahre Verdienst, während die andere oft nur der Geburt und dem Glück ihr Entstehen verdankt. Man muß also zugeben, daß jede dieser Herrschaftsarten in sich groß ist; indes — möge Ew. Majestät mir erlauben, es auszusprechen, da Höchstdieselbe davon nicht berührt wird — ist auch zuzugestehen, daß die eine ohne die andere mangelhaft ist. Wie mächtig ein Monarch auch sein mag, es fehlt doch etwas an seiner Ehre, wenn er nicht auch geistig hervorragt, wie andererseits auch der genialste Unterthan durch seine Abhängigkeit sich in einer niedrigen Lage befindet. Die Menschen, welche natürlicherweise nach dem Vollkommensten trachten, hatten bislang beständig umsonst verlangt, einem solchen Doppelherrscher zu begegnen. Alle Könige und alle Gelehrten bisher waren nur Skizzen, die nur halb den Erwartungen entsprachen, und unsere Vorfahren haben während der ganzen Dauer der Welt kaum einen mittelmäßig gelehrten König geschaut; das Meisterwerk selbst war Ihrem Jahrhundert vorbehalten. . . . Ew. Majestät, Madame, zeigt dem Universum das einzige Beispiel, das ihm bisher gefehlt hatte. . . . Was mich betrifft, der ich nicht unter der ersten Ihrer Herrschaftswürden geboren bin, soll alle Welt wenigstens wissen, daß ich mir eine Ehre daraus mache, unter der zweiten zu leben; und um dessen ein Zeugniß zu geben, wage ich es, mein Auge zu meiner Königin zu erheben und ihr diesen ersten Beweis meiner Abhängigkeit zu geben."

In seiner Antwort an Pascal sagt der Vermittler Dr. Bourdelot:

„Sie sind der klarste und schärfste Geist, der mir begegnet ist. Mit Ihrer Arbeitsamkeit werden Sie die Alten und die Modernen überflügeln und denjenigen, die Ihnen folgen, eine wunderbar große Leichtigkeit, zu lernen, hinterlassen. Sie sind der geschworene Feind der Eitelkeit, des Gallimathias und des Räthselhaften; wenn Sie sprechen, so flößen Sie die Kenntnisse mit einer solchen Milde ein, daß der Geist sich freut, Ihnen zu folgen, und im Handumdrehen die Meinungen verwirft, welche den Ihrigen entgegenstehen.... Sie sind einer jener Geister, welche die Königin sucht; sie liebt die Klarheit im Denken und die stichhaltigen Gründe, welche auf mehr als auf Wahrscheinlichkeiten beruhen. Sie wird froh sein, Ihre Maschine und Ihre Rede zu sehen; mengen Sie darunter kein falsches Dogma. Bei der Achtung, die sie vor Ihnen hat, würde sie bereit sein, es zu glauben; aber ich fürchte da etwas, was unmöglich eintreffen kann; Sie sind ebenso gewiß unfehlbar, als ich die Ehre habe u. s. w." [1]

Seltsamerweise hat unseres Wissens noch kein Biograph die Frage aufgeworfen, was Pascal wohl eigentlich zu dem Schritt bewogen habe, der protestantischen Königin Christine die Rechenmaschine nebst Widmungsschreiben zu senden. Und doch muß es auffallen, daß Pascal in wirklich ausgesucht lobrednerischem Stil einen für den französischen Königshof nahezu beleidigenden Hymnus anstimmt. Ludwig XIV. war freilich noch nicht der spätere Sonnenkönig, aber er war doch schon französischer König. Trotzdem aber wird das Jahrhundert nur das Jahrhundert Christinens genannt; alle Könige sind nur Skizzen und mißglückte Versuche; Pascal scheint zu bedauern, daß er nicht schwedischer Unterthan ist; er wagt es, „sein Auge zu seiner Königin zu erheben und ihr diesen ersten Beweis seiner Abhängigkeit zu geben". Sollte etwa von seiten Pascals und seiner Freunde eine Uebersiedlung des jungen Mathematikers an den schwedischen Königshof geplant, d. h. eine Berufung durch die Königin erhofft gewesen sein? War in Stockholm nicht gerade am 11. Februar 1650 der Franzose Descartes gestorben, und somit ein ehrenvoller Platz erledigt worden? Daß die Königin einen Ersatzmann suchte, scheint fast aus der Redewendung Bourdelots: „Vous êtes un de ces génies, que la Reine cherche"

[1] Vgl. Cousin, Pascal, p. 465. Dort wird der Brief Bourdelots mit dem Datum 14. März 1652 versehen, was uns ein Schreibfehler scheint, da nicht anzunehmen ist, daß der Bote Pascals volle zwei Jahre gebraucht habe, die Maschine sammt der Dedication zu überbringen. Oder ist das traditionelle Datum der Dedication (1650) nicht richtig? Wir halten dafür, daß der Dedicationsbrief überhaupt erst erfolgte, als Pascal im Besitz des Bourdelot'schen Schreibens war, das ihn zu der Sendung ermuthigte.

hervorzugehen. Der Leibarzt aber mußte um so lieber die Berufung eines stillen, anspruchslosen Gelehrten sehen, als er sich mit dem unruhigen, etwas herrschsüchtigen Wesen des eben verstorbenen Philosophen auf gespanntem Fuße befunden hatte, wie auch aus mehreren Stellen seines Briefes an Pascal hervorgeht. Das hier Gesagte geht selbstverständlich nicht über eine Vermuthung hinaus; die Umstände machen dieselbe jedoch offenbar sehr wahrscheinlich, und auch das ist kein Grund dagegen, daß sich in dem schriftlichen Nachlaß nichts weiteres über diese Frage findet. Die jansenistischen Verwandten hatten gegebenen Falls allen Grund, nicht viel Aufhebens von einem Schritt zu machen, der nach ihren Ansichten schon an und für sich nicht lobenswerth war und zudem das Mißgeschick hatte, nicht zum Ziele zu führen.

Eine kleine Unterbrechung des nun wieder folgenden Pariser Stilllebens der drei Pascal bildet ein neues Scharmützel mit den Jesuiten.

Im Jahre 1651 wurden (wahrscheinlich zu Ostern) im Colleg der Jesuiten von Clermont-Ferrand in einer öffentlichen Disputation Thesen aus der Physik vertheidigt, in deren Einleitung nach dem Bericht eines Ohrenzeugen ein sehr verständlicher Angriff auf Pascals Ehre soll enthalten gewesen sein. Nach der Behauptung Pascals soll wörtlich gesagt worden sein:

„Es gibt gewisse Personen, die in ihrer Liebhaberei für Neuheiten sich den Namen eines Entdeckers eines gewissen Experimentes beilegen, das Torricelli in Wirklichkeit aufgebracht hat, dann aber in Polen ausgeführt wurde. Trotz alledem haben jene Personen noch immer den Willen, es sich zuzuschreiben, und, nachdem sie es in der Normandie gemacht haben, sind sie in die Auvergne gekommen, es zu veröffentlichen."

Sofort schrieb Pascal nach Clermont an Ribeyre, den Präsidenten des Steuerhofes, dem die Thesen jener Disputation gewidmet waren, theilte ihm die vorstehenden Worte mit, und fuhr dann fort:

„Sie sehen, mein Herr, daß ich es bin, von dem man geredet hat, und daß man mich ganz besonders bezeichnet hat, indem man die Provinzen Normandie und Auvergne nannte. Ich verheimliche Ihnen nicht, mein Herr, daß ich ganz wunderbar überrascht war, zu hören, wie dieser Pater, den ich nicht die Ehre habe, zu kennen, dessen Name mir unbekannt ist, den je gesehen zu haben ich mich nicht erinnere, mit dem ich weder direct noch indirect irgend etwas gemeinsam habe, neun oder zehn Monate, nachdem ich die Provinz verlassen habe, jetzt, wo ich hundert Meilen davon entfernt bin und an nichts weniger denke, gerade mich zum Gegenstand seiner Unterhaltung gewählt hat. Ich weiß wohl, daß diese Art Dispute wenig wichtig sind und keine ernstliche Beachtung verdienen. Nichtsdestoweniger werden Sie, mein Herr, wenn

Sie sich die Mühe nehmen, die Umstände dieser Handlung gegen mich, auf deren Einzelheiten ich mich nicht einlasse, ins Auge zu fassen, ohne Zweifel der Ansicht sein, daß sie danach angethan ist, einigen Schmerz zu verursachen.... Sie werden bemerken, mein Herr, daß dieser gute Pater zwei Dinge behauptete: erstens, daß ich mich für den Erfinder des Torricelli'schen Experimentes ausgegeben, und zweitens, daß ich meine Versuche erst angestellt hätte, nachdem sie bereits in Polen gemacht gewesen seien." Nun rechtfertigt sich Pascal beiden Anklagen gegenüber ausführlich. Unter anderem sagt er auch, er habe sein möglichstes gethan, um seine Entdeckungen den Gelehrten zugänglich zu machen: „Ich schickte mein Büchlein [den Abriß] an alle Pariser Freunde, unter anderen an die hochwürdigen Jesuitenväter, die mir jedenfalls die Ehre anthun, mich anders als jener von Montferrand zu behandeln. Einige von ihnen nahmen davon Gelegenheit, über den Gegenstand zu schreiben. P. Noël, damals Rector des Collegiums von Clermont [in Paris], verfaßte ein Büchlein, dem er den Titel gab: Das Volle des Leeren.... Nach Clermont (in der Auvergne) schickte ich allein 15 oder 30 Exemplare.... So glaube ich denn, daß jener gute Pater von Montferrand unter allen Wißbegierigen Europa's der einzige ist, der die Sache nicht erfuhr. Durch welches Mißgeschick, weiß ich nicht, es sei denn, er meide aus mir unbekannten Gründen den Umgang der Gelehrten. Nach all diesen Zeugnissen werden Sie, mein Herr, wie ich hoffe, meine sehr demüthige Bitte nicht zurückweisen, es möge durch Ihre Dazwischenkunft und Autorität ... mir ermöglicht werden, in Erfahrung zu bringen, woher ihm [dem Pater] jene Eindrücke gekommen sind, die er über mich empfangen hat. Denn es steht außer Zweifel, daß sie entweder die Frucht einer Erzählung im Munde von Personen sind, die er für glaubwürdig hielt, oder daß sie die Frucht seines eigenen Geistes bilden. Ist das erste der Fall, so möchte ich Sie, mein Herr, gebeten haben, im Interesse des guten Paters ihm gütigst die ganze Tragweite des Leichtsinns seiner Leichtgläubigkeit vorzuhalten. Ist aber das zweite der Fall, so bitte ich Gott schon jetzt, ihm diese Beleidigung zu verzeihen, und ich bitte ihn darum von ebenso gutem Herzen, als ich ihm selbst verzeihe; ich flehe alle Zeugen jener Rede und besonders Sie selbst, mein Herr, an, ihm gleicherweise zu verzeihen ..." 12. Juli 1651.

Herr von Ribeyre antwortete unter dem 26. Juli 1651:

„Ich gestehe Ihnen, daß ich nicht ohne eine gewisse Verwunderung die Vorrede jenes Schülers hörte, der mir unter der Leitung des mir bis dahin unbekannten Jesuitenpaters seine Thesen gewidmet hatte. Auch war es nicht schwer ersichtlich für jene, welche Sie zu kennen die Ehre haben, daß er von Ihnen redete.... Ich legte übrigens diese Rede gütig aus und fand in ihr nichts Beleidigendes; ich schrieb sie eher einer verzeihlichen Gelehrteneifersucht zu als irgend welcher Absicht, Sie zu kränken. ... Trotz allem behaupte ich, mein Herr, daß er [der Pater] keinerlei böse Absicht gehabt hat; und das wurde mir auch wieder durch seine Naivetät (ingénuité) klar, als ich ihn nach Empfang Ihres Briefes besuchte. Er versicherte mich, er habe bei dieser Ge-

legenheit nichts aus überlegter Absicht gethan, Sie anzugreifen; er habe Sie keinerlei bösen Willens angeklagt, sich die Ehre einer Erfindung beizulegen, die einem andern zukomme; er sei bereit, jede von Ihnen gewünschte Erklärung in diesem Sinne abzugeben. Als er seinen Schülern über die betreffenden Fragen etwas Schriftliches gegeben, habe er von Ihnen in sehr ehrenvollen Ausdrücken gesprochen, und er zeigte mir dieselben sofort in seinen Heften: ‚Quam rem multum auxit et illustravit cum suis amicis Dominus Pascalius, Claramontensis, ut patet ex libellis hanc in rem ab eo editis etc.‘ Und um Ihnen die Wahrheit zu sagen, ich bemerkte in jener Einleitungsrede durchaus nicht, daß er Sie anklagte, Neuerungen einzuführen oder sich die Ehre fremder Entdeckungen beizulegen. Um mich dessen noch mehr zu versichern, bat ich jene, welche Zeugen der Disputation gewesen, sich die Vorgänge möglichst genau zu vergegenwärtigen. Sie haben mich versichert, nichts vernommen zu haben, was Ihnen irgendwie nachtheilig gewesen wäre; höchstens hätte der Pater es wohl unterlassen können, Ihrer in dieser Declamation Erwähnung zu thun, da diese nicht wichtig (sérieuse) genug war, Sie darin zu nennen und zu bezeichnen. Dessen kann ich Sie versichern, mein Herr, daß die Rede des Schülers und die Autorität seines Lehrers nicht derart waren, um irgend welchen Eindruck auf die Zuhörer machen zu können, der dem Ihnen von der ganzen hiesigen Gesellschaft gespendeten Achtungsgefühl schadete, und ich glaube, die Worte, welche dort gesprochen wurden, verdienen mehr verachtet als mit jener Sorgfalt beachtet zu werden, die Sie darauf verwenden. Darum habe ich auch alle meine Mühe aufgewendet, den Herrn Rath Perier abzuhalten, den Brief, welchen Sie mir geschrieben, in die Druckerei zu geben, um dadurch einen öffentlichen Streit zu verhindern, bei dessen für Sie siegreichem Ausgang jener gute Pater sich doch rühmen könnte: Quod cum victus erit, tecum certasse feretur. Trotzdem aber fand ich Herrn Perier so pünktlich und genau in Ausführung Ihrer und Ihres Vaters Befehle, daß ich keine Erhörung bei ihm fand, obgleich ich ihn schließlich bat, die Ausführung nur so lange zu verschieben, bis Sie mir geantwortet hätten, später könne er thun, was ihm beliebe. Handelt es sich nur darum (wie Sie zu wünschen behaupten), Ihre Rechtfertigung ebenso öffentlich bekannt zu machen, als es die Schülerdeclamation war, so kann ich Sie versichern, mein Herr, daß Sie in diesem Punkte Ihr Verlangen erfüllt sehen, und daß Ihr Brief zu mehr Personen gelangt ist, als der Pater Zuhörer für seine Rede hatte. . . .“

In einem weitern Brief vom 8. August 1651 entschuldigt sich Pascal gegen Ribeyre wegen der Veröffentlichung des ersten Briefes durch seinen Schwager Perier. Man habe ihnen nach Paris „nicht bloß die Worte, sondern auch die Gestus und alle Umstände jener Handlung“ sehr genau mitgetheilt und sie dadurch in die Nothwendigkeit versetzt, seine Ehre zu vertheidigen. Er sowohl wie sein Vater hätten darum dem Schwager sehr gemessenen Befehl geschickt, den Brief unverweilt zu veröffentlichen. Hätten

sie ahnen können, daß dies dem Herrn von Ribeyre unangenehm gewesen wäre, so hätte er (Pascal) lieber auf seine Rechtfertigung verzichtet.

Damit ist die Sache in der Pascalliteratur erledigt. Von einer Antwort des Jesuiten verlautet nichts. Fragen wir uns nun, welche Schuld eigentlich den Ordensmann trifft, so muß eingestanden werden, daß der Brief Ribeyre's durchaus verwirrend wirkt. Zu Anfang scheint der Steuerrath den von Pascal mitgetheilten Wortlaut als den richtigen anzuerkennen. Sind aber diese Worte wirklich gesprochen, so ist nicht einzusehen, wie sie die scharfe Spitze gegen Pascal nicht enthalten haben sollen, wie man sie anders als ehrenrührig gegen die Ehrlichkeit eines bekannten, vielen aus der Versammlung befreundeten Gelehrten hatte auffassen können. Der Wortlaut enthält die Anklage auf Plagiat unter erschwerenden Umständen so klar und unzweideutig, daß an eine günstige Auslegung nicht zu denken ist. Dem gegenüber erklären die von Ribeyre befragten Zeugen, „sie hätten nichts Ehrenrühriges gegen Pascal vernommen“. Wer das reimen könnte! Uebrigens liest man aus dem ganzen Brief Ribeyre's das Bestreben heraus, Pascals Empfindlichkeit als eine übertriebene, unbegründete darzustellen. Und wie schmeichelt Ribeyre selbst dieser Empfindlichkeit in der Absicht, sie zu beruhigen! Das sei das einzige Vergehen des Paters, daß er Pascals Namen bei einer Gelegenheit, die dieses Namens so wenig würdig gewesen sei, erwähnt habe. Das ist doch ein bischen übertrieben. Andererseits können wir Pascal auch von dem Fehler der Uebereilung nicht lossprechen. Man hinterbringt ihm augenscheinlich im ersten Eifer „nicht bloß die Worte, sondern auch die Gestus und alle Umstände jener Handlung“, und sofort setzt er sich hin und schreibt einen langen Brief an eine der Hauptpersonen Clermonts, und ohne weitere Untersuchung und Bestätigung wird derselbe scharfe Brief gleichzeitig dem Schwager zur sofortigen Veröffentlichung übergeben. So handelt man in einer wichtigen Sache gewöhnlich nicht, besonders wenn man so außerordentlich christlich sein will, wie Pascal Vater und Sohn. Man scheint in Clermont in der Rede des Schülers eine Art gewaltiger Kriegsmaschine gegen den wissenschaftlichen Ruf Pascals gesehen zu haben: sonst hätte man nicht außer den Worten auch die Gestus und alle Umstände pünktlich nach Paris berichtet. Um so mehr muß auffallen, daß die von Ribeyre befragten Zeugen einstimmig erklärten: „n'avoir nullement remarqué, qu'il s'y fût rien dit à votre désavantage“. Bis auf weiteres müssen wir den unbekannten Pater von Montferrand für nicht so schuldig halten, wie Pascal ihn uns darstellt, finden

aber Pascal weniger entschuldbar in seinem scharfen Vorgehen, bevor er auch nur Entlastungszeugen gehört hatte. Im übrigen ist dieser Zwischenfall wiederum von Wichtigkeit für die späteren allgemeineren Kämpfe Pascals gegen die Jesuiten überhaupt. Die Abneigung und Voreingenommenheit gegen diese Ordensleute mußte natürlich in demselben Grade wachsen, als der Anschluß an Port-Royal ein innigerer wurde.

Die Angelegenheit von Montferrand war wohl das letzte wichtigere Ereigniß, in dem Blasius den Rath seines Vaters einholen konnte. Am 24. September 1651 starb Stephan Pascal, wie es scheint nach einer kurzen Krankheit.

Wir besitzen über diesen Verlust einen „Brief" des Sohnes und Jacquelinens an die Schwester in Clermont, der uns zu gleicher Zeit einen Blick in das Innere Pascals während jener Periode gestattet. Leider ist ein erster Brief, welcher die Umstände des Todes und besonders den Namen des Mannes enthielt, der dem alten Pascal beistand und die beiden Kinder tröstete, nicht erhalten. Er würde uns jedenfalls zeigen, daß es Herr Singlin war, welcher im zweiten Brief als „grand homme — saint homme" bezeichnet wird. In diesem zweiten, berühmt gewordenen und oft wieder abgedruckten Briefe, der eine wahre Abhandlung bildet, heißt es unter anderem:

„Weil Ihr [Schwager und Schwester] jetzt der eine wie die andere von unserem gemeinsamen Unglück unterrichtet seid, und der von uns begonnene Brief Euch durch die Erzählung der glücklichen Umstände unseres Trauerfalles einigen Trost gewährt hat, so kann ich Euch diejenigen [Tröstungen?], die mir noch im Geiste haften, nicht vorenthalten, und ich bitte Gott, mir zu geben und zu erneuern einige von denen, die wir ehedem von seiner Gnade empfangen haben und die uns neuerdings bei dieser Gelegenheit von unseren Freunden gespendet wurden.

„Ich weiß nicht mehr, womit der erste Brief schloß. Meine Schwester hat ihn abgeschickt, ohne zu beachten, daß er nicht fertig war. Es scheint mir bloß, er habe hauptsächlich (en substance) einige Einzelheiten über die Führung Gottes in betreff des Lebens und der Krankheit enthalten, die ich Euch hier wiederholen möchte, so sehr habe ich sie meinem Herzen eingegraben, und so viel gründlichen Trost enthalten sie, wenn Ihr selbst sie nicht im vorigen Briefe nachlesen könntet und wenn meine Schwester Euch nicht bei erster Gelegenheit eine ausführliche Erzählung davon geben wollte. Ich werde Euch deshalb hier nur von der Schlußfolgerung sprechen, die ich daraus ziehe, und die dahin geht, daß ein jeder Christ sich freuen muß, wenn ihm jene entrissen sind, die ihm durch die natürlichen Gefühle theuer waren.

„Auf dieses große Fundament gestützt, beginne ich Euch das, was ich zu sagen habe, in einer Rede (discours) darzulegen, welche für alle, die noch

Geistesfreiheit genug haben, sie auf der Höhe ihres Schmerzes aufzunehmen, recht trostreich sein muß. Wir müssen den Trost für unsere Uebel nicht in uns selbst, nicht bei den Menschen, nicht bei irgend einem geschaffenen Ding, sondern bei Gott suchen. Der Grund davon ist der, daß alle geschaffenen Dinge nicht die erste Ursache der Zufälle sind, welche wir Uebel nennen, sondern daß die Vorsehung Gottes die einzige und wahre Ursache, Gott der oberste Richter und Herr in allem ist. Es ist unzweifelhaft, daß wir unmittelbar zur ersten Ursache unsere Zuflucht nehmen und zur Quelle hinaufsteigen müssen, um eine gründliche Erleichterung zu finden. Folgten wir dieser Vorschrift und wollten wir dieses Ereigniß nicht wie eine Wirkung des Zufalls, nicht wie eine fatale Nothwendigkeit der Natur, nicht wie ein Spiel der Elemente und Theile, aus denen der Mensch besteht (denn Gott hat seine Auserwählten nicht der Laune und dem Zufall überlassen), sondern als eine nothwendige, unausweichliche, gerechte, heilige, dem Wohl der Kirche und der Erhöhung des Namens und der Größe Gottes nützliche Folge eines Richterspruches seiner Vorsehung betrachten, der von Ewigkeit gefällt wurde, um in der Fülle seiner Zeit in dem Jahre, an dem Tag, zu der Stunde, an dem Orte und auf die Art ausgeführt zu werden, und endlich [wollten wir bedenken,] daß alles, was geschehen ist, seit jeher von Gott vorausgewußt und vorausgeordnet wurde: wenn also, sage ich, wir durch ein Uebermaß der Gnade dieses Ereigniß nicht in sich selbst und außerhalb Gottes betrachten, sondern außerhalb seiner selbst und im Innersten des göttlichen Willens, in der Gerechtigkeit seiner Entschlüsse, in der Ordnung seiner Vorsehung, die der wahre Grund desselben ist, ohne die es sich nicht ereignet hätte, durch die allein es sich ereignet hat, und zwar so, wie es sich ereignet hat, so werden wir in demüthigem Stillschweigen die undurchdringliche Höhe seiner Geheimnisse anbeten, die Heiligkeit seiner Entschlüsse verehren, die Führungen seiner Vorsehung preisen; wir werden unsern Willen mit dem Willen Gottes selbst vereinigen, wir werden mit ihm, in ihm und für ihn dasjenige wollen, was er in uns und für uns von aller Ewigkeit her gewollt hat.

„Betrachten wir die Uebel also auf diese Weise und bringen wir die Lehre zur Anwendung, welche ich von einem großen Manne zur Zeit unserer größten Betrübniß gehört habe, daß es nämlich keinen Trost gibt, als in der Wahrheit. . . .“

Es folgt nun eine förmliche Abhandlung über die Betrachtung des Todes im Lichte des Christenthums. Die Gedanken sind kräftig und erhaben, die Sprache eindringlich, etwas predigerhaft. Nach dem allgemeinen Theil fährt dann Pascal fort:

„Ich wünsche also nicht, daß Ihr ohne Gefühl seiet; der Schlag ist zu empfindlich, er wäre sogar unerträglich ohne eine übernatürliche Stütze. Es ist also nicht gerecht, daß Ihr ohne Schmerz seid, wie die Engel, die ohne Gefühl der Natur sind; aber es ist auch nicht gerecht, daß wir ohne Trost seien, wie die Heiden, die kein Bewußtsein der Gnade haben; es ist vielmehr

gerecht, daß wir betrübt und getröstet seien wie Christen, und daß die Tröstung der Gnade den Sieg davontrage über den Schmerz der Natur....

„Es gibt nichts, was unsere Freude mäßigen könnte, als die Furcht, daß er [der Vater] einige Zeit in den Schmerzen sich befinde, die bestimmt sind, die Reste der Sünden dieses Lebens zu reinigen. Um den Zorn Gottes über ihn zu besänftigen, müssen wir uns sorgfältig Mühe geben. Gebete und Opfer sind ein oberstes Mittel gegen seine Leiden. Aber ich habe in unserem Schmerz von einem heiligen Manne gehört, daß eines der gründlichsten und nützlichsten Liebeswerke in Bezug auf die Verstorbenen darin bestehe, daß wir die Dinge thun, welche sie uns befehlen würden, wenn sie noch auf der Welt wären, und die Rathschläge befolgen, welche sie uns gegeben haben, und uns ihretwegen jetzt in den Zustand bringen, in dem sie uns wünschen.... Ich bitte Gott, er möge in uns jene Gesinnungen bilden und bewahren, ... und mir für Euch und meine Schwester mehr Liebe ins Herz geben als je.... Hätte ich meinen Vater vor sechs Jahren verloren, so wäre ich verloren gegangen, und obwohl ich ihn jetzt nicht mehr ganz so nothwendig zu haben glaube, so weiß ich doch, daß er mir noch zehn Jahre nöthig und mein ganzes Leben lang nützlich gewesen wäre...."

Der Grabstein des Vaters trägt folgende Inschrift:

„Hier liegt u. s. w.

„Er war ausgezeichnet (illustre) durch sein großes Wissen, das von den Gelehrten aus ganz Europa anerkannt war; noch ausgezeichneter durch die große Biederkeit, die er in den Aemtern und Stellungen erwiesen, mit denen er betraut war; aber noch viel mehr ausgezeichnet durch seine musterhafte Frömmigkeit. Er hat Glück und Unglück verkostet, damit er in beiden sich als das erprobe, was er war. Man sah ihn mäßig im Glück, geduldig im Unglück. Er nahm zur bösen Stunde seine Zuflucht zu Gott und dankte ihm für die gute. Sein Herz gehörte ganz Gott, seinem König, seiner Familie, seinen Freunden. Er hatte Ehrfurcht vor den Großen, Liebe für die Kleinen. Es hat Gott gefallen, alle Gnaden der Natur, die er ihm ertheilt hatte, mit einer göttlichen Gnade zu krönen, die bewirkte, daß seine große Liebe für Gott das Fundament, die Stütze und der Gipfel aller seiner anderen Tugenden war.... Die von Schmerz niedergedrückten Kinder haben diese Grabschrift hier verfaßt aus der Fülle des Herzens, um der Wahrheit die Ehre zu geben und um nicht undankbar gegen Gott zu scheinen."

(Fortsetzung folgt.)

W. Kreiten S. J.

Döllinger über die höheren Schulen in Bayern 1850.

Alsbald nach dem Tode des unglücklichen Mannes, der, begabt wie wenige, einst im besten Eifer für die Kirche gewirkt und gestritten, in der Verbitterung und Verhärtung späterer Jahre aber seine eigene Kirche befehdet und schwer geschädigt, hat man sich beeilt, ans Tageslicht zu ziehen, was noch in seinem schriftlichen Nachlaß sich vorfand. Manches davon, was seine Freunde ans Licht gezogen, um den Bewunderten noch mehr zu glorificiren, kann nur mit Wehmuth erfüllen. Es verräth ein verbittertes, von Leidenschaft geblendetes Gemüth und läßt den innern Abfall vom katholischen Glauben um viele Jahre weiter zurückverfolgen, als bis zur Zeit, da die Streitigkeiten über das Unfehlbarkeitsdogma den äußern Bruch mit der Kirche herbeiführten.

Die Arbeit Döllingers, welche wir hier zum Abdruck bringen, stammt noch aus besseren Zeiten und trägt, wenn auch ein schmuckloses Referat, doch jene Vorzüge an sich, welche den edlen Cardinal Hergenröther auf seinen Gegner die Worte anwenden ließen: Ubi bene, nemo melius. Zu der Mittheilung scheint der Umstand aufzufordern, daß es sich dabei um eine Frage handelt, die auch heute noch zu den wichtigsten und brennendsten für die katholische Kirche in Deutschland gezählt werden muß.

Bei Gelegenheit der Würzburger Bischofsversammlung war den Bischöfen Bayerns von Rom aus die Anregung zur Abhaltung von Provinzialsynoden gegeben worden. Im Hinblick auf die von der Regierung in Aussicht gestellte Revision des Religionsedictes und in Berücksichtigung aller Verhältnisse hatte der Erzbischof von München, Graf Reisach, dafür gehalten, daß für das erste Mal nicht die beiden bayerischen Kirchenprovinzen getrennt, sondern die sämmtlichen Bischöfe Bayerns zu einer gemeinsamen Berathung zusammentreten sollten. Dies geschah denn auch in der Form einer vertraulichen Conferenz zu Freising am 1. October 1850.

Der Erzbischof hatte nicht unterlassen, von seinen Schritten dem Heiligen Stuhle Mittheilung zu machen, hatte ihm auch die in Aussicht genommenen Gegenstände der Berathung unterbreitet, um darüber die Ansichten und Wünsche des Heiligen Vaters zu erfahren. Es war ein ungemein reiches Programm, welches in neun Hauptabtheilungen das gesammte kirchliche Leben nach den verschiedenen Beziehungen hin umfaßte. Aber von allem war dem Heiligen Vater am wichtigsten erschienen, was

auf die Erziehung des Clerus, namentlich die Errichtung bischöflicher höherer Schulen in den Seminarien Bezug hatte.

Am 15. August schrieb Cardinal Antonelli an den Erzbischof: „Seine Heiligkeit, durchdrungen von dem Ernst und der Wichtigkeit dieser Sache, hat sich vorgenommen, zwei Breven zu erlassen, eines an Ew. Erzbischöfl. Gnaden, das andere an den Herrn Erzbischof von Bamberg, um Ihren Eifer, sowie den Ihrer Suffragane noch mehr anzuspornen." Bereits am 19. August erfolgten die Breven. Es wird hier den bayerischen Oberhirten unter warmer Anerkennung ihrer Hirtensorge und ihres treuen kirchlichen Sinnes nachdrücklich ans Herz gelegt, nicht nur die theologischen Studien zu überwachen, sondern auch entsprechend den Bestimmungen des Tridentinums und den Zusagen im Artikel V des bayerischen Concordates auf Errichtung von bischöflichen Schulen in den Seminarien zu bringen. Dabei wird die Mahnung hinzugefügt: „Dir und den ehrwürdigen Brüdern, Deinen Suffraganen, möge es aufs höchste angelegen sein, die größte Vorsicht anzuwenden und alle Wachsamkeit aufzubieten, daß in allen Seminarien die Cleriker von früher Jugend an durch tüchtige und hervorragende Lehrer (per idoneos ac spectatissimos magistros) zu aller Tugend und Frömmigkeit und zu einem kirchlichen Geiste frühzeitig und sorgfältig herangebildet werden. . ."

Erzbischof Reisach hatte, sobald die Meinungsäußerungen des Heiligen Vaters ihm zugegangen waren, mit bewunderungswürdigem Fleiße das ganze Schema der Berathungsgegenstände für sich durchgearbeitet. Zu den wichtigsten Fragen rechnete auch er die über Unterricht und Erziehung, nicht bloß soweit es die Theologen, sondern auch soweit es die Laien betraf. Er legte Nachdruck darauf, daß der Episkopat hinsichtlich der Erziehung des Clerus „völlig frei" sein müsse. Ueber die Schulen in den Seminarien, die er als das Wichtigste bezeichnet, was hier in Betracht komme, schreibt er unter anderem:

„Die Errichtung vollkommen kirchlicher Erziehungs- und Lehranstalten des Clerus ist ein unabweisbares und nothwendiges Bedürfniß. Sie darf nicht von dem guten Willen des Staates abhängig gemacht, sie muß auch dann durchgeführt werden, wenn der Staat seiner im Concordat übernommenen Verpflichtung [zur Dotation] nicht nachkommt. Es muß dann wenigstens die Freiheit der Kirche begehrt und gesichert werden, aus anderen Mitteln diese Anstalten zu errichten. . . Es ist dies die wichtigste Angelegenheit der Kirche in Bayern."

An zwei Stellen seiner Vorarbeiten redet er von den Universitäten.

„Was die philosophische Facultät betrifft, so dürften die Bischöfe mit vollem Rechte nicht bloß wegen der an den Universitäten studirenden Candidaten der Theologie, sondern wegen aller Katholiken überhaupt fordern, daß auf jeder Universität sowohl für Geschichte als Philosophie Professoren angestellt würden, welche diese Gegenstände im kirchlichen Sinne lehrten und das Vertrauen der Bischöfe genießen. Dieselbe Forderung ist auch gerechtfertigt rücksichtlich des Professors des Kirchenrechtes in der juristischen Facultät, indem die Bischöfe nicht gestatten können, daß dieses Fach für Juristen auf eine Weise gelehrt werde, die mit den katholischen Grundsätzen im Widerspruche steht und daher geeignet ist, gerade in dem Beamtenstand jene kirchenfeindliche Richtung und Gesinnung zu verbreiten, bei welcher kein Friede zwischen Staat und Kirche möglich ist und die Irreligiosität und Gleichgiltigkeit unter dem Volk nur immer mehr genährt wird.“

Bei dem Abschnitt über die Gelehrtenschulen hatte der Erzbischof sich notirt:

„In Bezug auf die Universitäten dürfte mit Recht gefordert werden:

„a) Daß für die Katholiken ein sonn- und feiertäglicher Gottesdienst angeordnet und darauf gehalten werde, daß derselbe besucht werde. Ob auf die Osterbeicht gedrungen werden solle?

„b) Daß durch gehörige Disciplin die Ungebundenheit der Sitten und das liederliche Leben gehindert werden.

„c) Daß nicht geduldet werde, daß in den Vorlesungen durch ungläubige Lehrer alle Religion und besonders die Kirche verhöhnt und barer Unglaube gelehrt werde.

„d) Daß immer, auch in den Hauptfächern, gläubige und kirchliche Professoren angestellt werden.“

Für die Verhandlungen selbst hatten jedoch diese privaten Notizen des Erzbischofs keine directe Bedeutung. Die einzelnen Bischöfe hatten einen oder zwei Männer ihres Vertrauens als ihre Theologen mitgebracht. Aus diesen wurden zwei Comités zum Zweck der Vorberathung gebildet. Jedes Mitglied des Comités erhielt das Referat über einen der Hauptpunkte des Schemas. An der Spitze des ersten Comités stand Stiftspropst Dr. Döllinger, ihm zur Seite die Domkapitulare Fries von Eichstätt und Busch von Speier, Professor Dr. Reithmayr, Dekan der theologischen Facultät in München, Dr. Windischmann, Domkapitular und Generalvikar in München, und Dompropst Dr. Zarbl von Regensburg.

Das erste Referat, das zur Verlesung und Erörterung kam (7. October), war das Dr. Windischmanns über die Erziehung des Clerus. Es befürwortete entschieden die Errichtung der bischöflichen theologischen Lehranstalten und berücksichtigte im voraus die verschiedenen Einwürfe, die dagegen erhoben werden konnten. Doch das Referat erregte den Unwillen Döllingers, der sich in einer langen, in ihrer Art ungemein geschickten Rede gegen diesen Plan der Bischöfe erging. Er sah in der Verwirklichung desselben nicht nur den Untergang der theologischen Facultäten an den Hochschulen, sondern die Vernichtung der katholischen Wissenschaft und nahezu den Untergang des Katholicismus in Bayern. Die Uebertreibungen und zuweilen auch die Verschiebung von Thatsachen, an denen seine Rede litt, machten es Dr. Windischmann als Mann der Praxis und Erfahrung nicht allzu schwer, auch gegen einen so wohlgerüsteten und hervorragenden Gegner seinen Standpunkt zu vertheidigen. Das ausführliche Referat des Dr. Windischmann hatte es nicht umgehen können, auch das in Bayern bestehende Universitätswesen etwas in Betracht zu ziehen, wenngleich die eingehendere Behandlung dieses Punktes dem Referate Döllingers vorbehalten war.

Windischmann hatte unter anderem geschrieben: „In Bayern hat die Regierung bis auf die neueste Zeit bei Besetzung der Stellen an den Facultäten keine Rücksicht auf die Rechte der Kirche genommen, und wenn es auch als eine gnädige Fügung der Vorsehung und als ein Beweis augenblicklicher guter Gesinnung der Höchstgestellten dankbar anerkannt werden muß, daß die Facultäten größtentheils mit sehr ausgezeichneten und kirchlichen Männern besetzt wurden, und daß sonach eine materielle Ursache der Beschwerde nicht vorliegt, so dürfen wir doch bloß ein Menschenalter zurückblicken und den Zustand der Universität Landshut betrachten, um uns zu überzeugen, daß der Kirche Garantien gegen die Rückkehr solchen Unheils gegeben werden müssen[1]. Mit einem Worte, die Facul-

[1] In seiner Erwiederung auf Döllingers Rede kam Windischmann abermals auf diese für die katholische Kirche in Bayern so trübe Erinnerung zurück: „So sehr sich der hochwürdigste Episkopat mit dem status quo namentlich der Universität München zufrieden erklären kann, so liegt es bis jetzt nicht in seiner Macht, die Rückkehr solcher Zustände zu verhindern, wie sie in Landshut wirklich stattgefunden haben." Eigenthümlich contrastirt zu diesem Hinweis die Stelle aus Döllingers Rectoratsrede vom 26. Juni 1867: „Wie viele der Männer, die nachher in München noch segensreich gewirkt haben oder erst hier zum Lehrfache gelangt sind, haben in Landshut in jener frisch bewegten, anregungsvollen Zeit, in dem Jünglingszeitalter unserer Hochschule, ihre Bildung und das Gepräge ihres ganzen Geisteslebens em-

täten, welche ganz aus dem kirchlichen Verband herausgerissen, dafür aber der Staatsgewalt desto unbedingter unterworfen worden sind, müssen ihre alte ehrenvolle Stellung in der Kirche ... erhalten... Werden die beiden theologischen Facultäten Bayerns unmittelbar dem Papste untergeordnet und von diesem anerkannt, so kann und wird der Heilige Stuhl seine oberste Aufsicht über dieselben durch das Mittelorgan eines Kanzlers derselben ausüben, welches Amt die beiden hochwürdigsten Metropoliten, jeder für die Facultät seines Metropolitansprengels [München und Würzburg], üben und sich dabei des Beirathes der anderen Herren Bischöfe bedienen können."

Auch Döllinger war bei seiner Rede gegen Windischmann genöthigt worden, schon jetzt auf die thatsächlichen Zustände an den bayerischen Universitäten einzugehen und auch herrschende Mängel namhaft zu machen: „Zuvörderst weiß ich wohl, daß die hochwürdigsten Bischöfe Bayerns Ursache haben, einigermaßen mit den bisherigen Leistungen der theologischen Facultät, insbesondere auch der in München, minder zufrieden zu sein, d. h. daß sie Ursache haben, noch immer gewisse Mängel an denselben zu rügen." Diese werden nun aufgezählt und erörtert:

„Die kirchliche Autorität wird bei Anstellung der theologischen Lehrer umgangen[1] und dieser Gegenstand als Monopol der Staatsgewalt betrachtet.... Wir dürfen nicht mehr erleben, was wir früher erlebt, daß man 20 oder 30 Jahre einen ganz unfähigen Professor mitgeschleppt hat, daß man mit Ungeduld auf den Tod eines andern gewartet... Weiter fühlen wir, daß noch andere Mängel vorhanden sind, welche die theologische Facultät in München selbst schon gefühlt hat, für deren Verbesserung sie sich, freilich fruchtlos, verwendet hat: daß bisher der theologische Unterricht an der Universität gar zu kathedermäßig getrieben wurde, d. h. daß die Bildung der Candidaten schon wegen der großen Anzahl[2]

pfangen! Wahrlich, wir alle haben Ursache genug, jene kurze, nur ein Vierteljahrhundert umfassende Periode der Landshuter Wirksamkeit in der Erinnerung hochzuhalten." Vgl. damit Historisch-politische Blätter Bd. LXIX, S. 906 (Dr. Ringseis gegen den Universitätsrector v. Döllinger): „Nach der Bestimmung derer, welche die Versetzung der Universität nach Landshut veranlaßten, ... sollte die Ludovico-Maximilianea im Geiste des Illuminatenordens wirken. Dies zeigen die Richtungen der einflußreichsten dorthin berufenen Professoren der philosophischen Facultät und des Directors des Priesterseminars...."

[1] Ein sprechendes Beispiel hierfür, dem leider Döllinger selbst nicht ferngestanden zu haben scheint, siehe in dem vielfach belehrenden Buche des P. E. Michael S. J., J. v. Döllinger. Innsbruck 1892. S. 37 f.

[2] Man rechnete damals in München durchschnittlich nahezu 300 Candidaten der Theologie.

derselben auf die bloßen Vorträge beschränkt und daß es deshalb bisher nicht thunlich war, durch Conversatorien u. s. w. dieser einseitigen Unterrichtsmethode abzuhelfen. In dieser Beziehung sind schon dem frühern Ministerium Abel Wünsche vorgetragen worden, namentlich mit Hinweisung darauf, daß es gar nicht schwer sein würde, eigene Repetenten aufzustellen, durch deren Aufstellung die Möglichkeit gegeben wäre, fähige junge Männer für das theologische Lehramt heranzubilden[1], wofür in Bayern bekanntlich gar nichts geschehen ist. Allein diese Vorschläge fanden kein Gehör... Ein weiterer Mangel, welcher längst schon gefühlt wurde, vielfach nicht bloß von der theologischen, sondern auch von Professoren anderer Facultäten besprochen wurde, öffentlich auch in den Verhandlungen der Universität zur Sprache gebracht wurde, ist der Mangel an Convicten und das Bedürfniß, das besteht, in einer Hauptstadt von 100 000 Einwohnern die aller Aufsicht und aller Berathung entzogenen jungen Leute in solchen Häusern zu sammeln und ihnen jene Pflege angedeihen zu lassen, welche sie bisher nicht haben können."

Auf diesen letztern Punkt ist Döllinger auch in späteren Jahren noch zurückgekommen; es war ein bei ihm wiederkehrender Gedanke, daß das Collegiatsystem der englischen Universitäten in Deutschland, zunächst in München, Nachahmung finden sollte. In seiner Rectoratsrede vom 22. December 1866 äußerte er: „Ich verhehle nicht, daß in mir die Collegien von Oxford und Cambridge, diese verjüngten und verbesserten Abbilder der alten, in Deutschland leider untergegangenen Bursen, wie ich sie an Ort und Stelle beobachtet habe, vielfach eine Empfindung der Sehnsucht und des Neides erweckt haben. Konnte ich doch so deutlich dort wahrnehmen, wie die Lehre auch sofort zur Gesinnung werde und ihre Wirksamkeit nicht bloß in der Erweiterung der Kenntnisse, sondern auch in der Erhebung der Gemüther und der Veredlung des Willens sich erweise. Ja oft schon habe ich mich gefragt: warum verzichten wir Deutschen denn so ganz auf eine Einrichtung, welche Vernunft und Erfahrung gleichmäßig empfehlen, welche Tausende von Vätern und Müttern von schlaflosen Nächten, von nagendem Kummer und peinigender Angst erlösen und zahl-

[1] In derselben Rede macht Döllinger die treffende Bemerkung: „Ich habe die Vorstellung von einem theologischen Lehramte, daß es keine so leichte Sache sei, daß man einen jeden dazu gebrauchen könne; sondern es gehöre eine mehrjährige Praxis mit einer großen Selbstverläugnung dazu, um einen guten Theologen zu einem guten theologischen Lehrer zu machen. Ich habe selbst das Gefühl, daß ich eine Reihe von Jahren hindurch bloß Mittelmäßiges geleistet und später sagen konnte, ich leiste mehr."

reiche Jünglinge vom Untergange retten, andere vor lebenslänglicher Reue bewahren würde?" [1]

Am Morgen des 9. October verlas Döllinger sein eigenes Referat über „Rechte und Einfluß der Kirche auf Unterricht und Erziehung katholischer Laien", das, soweit es Universitäten und Gymnasien betrifft, hier zum Abdruck kommen soll. Zwar ist es der Form nach lediglich ein Referat, das, aus den Comitéberathungen hervorgegangen, die Wünsche und Anschauungen der verschiedenen Mitglieder umfassen soll; doch läßt der Gang der Verhandlungen kaum einen Zweifel, daß wenigstens in Bezug auf die höheren Schulen Döllingers eigenste Anschauungen zum Ausdruck kommen. Anders ist es in Bezug auf die Volksschule, wo er einmal bei einem Punkte sorgfältig zwischen dem Urtheil des Comités und dem eigenen unterscheidet.

Der Gegenstand, über den man das Referat Döllinger anvertraut hatte, war einer von denen, die allen Bischöfen vorzüglich am Herzen lagen. Dr. Windischmann aber sprach sicher aus dem Herzen der versammelten Bischöfe, wenn er in seiner schon erwähnten, frühern Gegenrede gegen Döllinger ausführte: „Es liegt nicht in der Macht des Episkopates, alle Gefahren zu beseitigen, welchen die Universitäten, wenn nicht Gott besonders wunderbar wirkt, nothwendig entgegengehen; denn das fühlt der Herr Vorredner [Döllinger] [2] gewiß besser als ein anderer der Versammlung, daß die Zukunft der Universitäten eine sehr trübe ist, und daß, wenn die politische Umsturzpartei und der Protestantismus in der Weise fortarbeiten kann, wie er wirklich jetzt arbeitet, in einer beinahe mit mathematischer Genauigkeit zu berechnenden Frist auch das letzte christliche Element an den Universitäten zerstört sein wird. . ."

Döllinger schrieb:

I. Universitäten.

„Der Entwicklungsgang der katholischen Universitäten in Deutschland ist in neuerer Zeit eine fortschreitende Säcularisirung derselben gewesen;

[1] Ueber denselben Gegenstand vgl. die Festrede vom 1. August 1872. Akademische Vorträge. II. S. 87—88.

[2] Dieser hat freilich in seiner Rectoratsrede vom 22. December 1866 die Dinge in anderem Lichte gesehen: „Vergegenwärtigen wir uns nun die jetzige ehrenvolle Stellung der deutschen Universitäten, erwägen wir, daß sie die Stätten sind, an welchen alle besseren und höheren Richtungen des deutschen Geisteslebens oft erzeugt, immer genährt und geleitet werden, und bemerken wir hierzu die Kürze des Zeitraumes — etwa 50 Jahre —, in welchem dieser Umschwung sich vollzogen, diese bewunderungswürdige Productivität in allen Wissensgebieten sich entfaltet hat. . . ."

sie haben ihren ursprünglichen Charakter als kirchliche Institute gänzlich verloren. Diesen zurückzuführen, ist gegenwärtig unmöglich. Deshalb dürfte der Gedanke, eine Herstellung des bischöflichen Kanzleramtes [Ingolstadt-München] zu erstreben, unpraktisch sein, und würde dasselbe, da doch die wirkliche Gewalt und Jurisdiction damit verbunden sein würden, nur eine Quelle von Verlegenheiten und Demüthigungen werden.

„Es wird also als erreichbar und praktisch anwendbar nur ein jus cavendi bleiben, d. h. das Recht und die Pflicht des Episkopates, zu wachen, ne quid ecclesia et religio detrimenti capiat. Zunächst ist zwar der einzelne Bischof, in dessen Diöcese die Universität sich befindet, berufen, dieses Wächteramt auszuüben, allein bei der Universität München, welche den Charakter einer großen, allgemeinen Landesuniversität trägt, sind alle Bischöfe so nahe betheiligt, daß etwaige Reclamationen und Forderungen von dem ganzen bayerischen Episkopat ausgehen und als Willensausdruck der ganzen bayerischen Kirche erscheinen sollten. Da aber ein unmittelbarer Verkehr mit der Universität selbst, namentlich bei München, ganz unthunlich sein dürfte, und die Universitäten nicht unter der Kreisregierung, sondern unter dem Ministerium stehen, so müßte alles sie betreffende an die höchste Stelle gerichtet werden.

„Das Recht des Episkopates wird hier von dem Concordate (Artikel V) gewährleistet; denn ohne Zweifel sind unter der Schola publica, hinsichtlich deren die Bischöfe in ihrer Obliegenheit, fidei ac morum doctrinae invigilare, nicht gehindert werden sollen, noch die Universitäten mitbegriffen. Ja die Verpflichtung und Berechtigung der Bischöfe steigert sich selbst mit der höhern Bedeutung und dem universellen Umfange der Schule, und da die Universitäten die eigentlichen Hohen Schulen sind, in welchen die herrschenden Stände, die Regenten, Erzieher und künftigen Volkslehrer ihre Bildung und Gesinnung erhalten, so läßt sich nicht leicht ein Gegenstand denken, bei welchem die Anforderung an den Episkopat, sorgfältige Ueberwachung und Unheil abwehrende Fürsorge eintreten zu lassen, dringender wäre.

„Aber nirgends sind noch [auch?] die zu überwindenden Hindernisse so groß, als eben hier. Die Universitäten haben ihren alten corporativen Charakter völlig verloren. Der einzelne Professor oder Lehrer wird durch die Gesammtheit weder gestützt, noch durch sie eingeschränkt und zurückgehalten; er ist rein auf sich selbst, auf die eigene Wahl und Willkür im Vortrag seiner Doctrin, in der Handhabung seines Einflusses angewiesen. Innerhalb der Universität selbst gibt es keine Beaufsichtigung, keine War-

nung oder Rüge; der einzelne Professor hat nur zwei Rücksichten zu nehmen, die auf seine Zuhörer und die auf das Ministerium, daß er nämlich sein Auditorium nicht abstoße oder vertreibe, und daß er sich nicht das bleibende Mißfallen der Staatsregierung, insofern diese noch immer die Spenderin von Gnade und Zulage ist, zuziehe[1]. Nur die theologische Facultät, die ihren corporativen Charakter bewahrt oder wiederhergestellt hat, macht hier eine Ausnahme.

„Der Episkopat steht auch nicht einem großen Lehrkörper, sondern nur einem Haufen durch Zufall, durch Gunst oder literarische Celebrität zusammengebrachter lehrender Individuen gegenüber, unter denen, was besonders die philosophische Facultät betrifft, eine vollständige geistige Anarchie herrscht. Die Bischöfe können daher nur auf dem Wege der Vorstellung an die Staatsregierung etwas zu erreichen hoffen. Gegenwärtig ist aber fast der ganze Einfluß, den die Staatsregierung auf den Geist und die Richtung der Universitäten hat, auf die Auswahl und Anstellung der Lehrer beschränkt. Entfernung oder Quiescirung anstößiger und verderblich wirkender Lehrer ist ein so gefährliches, zweischneidiges und durch den Gebrauch, welchen das Ministerium Zurhein gerade gegen katholische Lehrer davon gemacht hat[2], so gehässig gewordenes Mittel, daß ein Ministerium nicht leicht mehr ohne die äußerste Noth zu demselben greifen und wahrscheinlich, wenn es sich doch zu demselben verstände, beflissen sein würde, das Odium der Maßregel ganz und gar dem Episkopate zuzuschieben. Und dieses Odium mit seinen Folgen möchte leicht die von der Entfernung erwarteten Vortheile aufwiegen.

„Also Bestellung tüchtiger Lehrer besonders in den Fächern der Philosophie und Geschichte. Doch hier ist mit der bloßen Aufstellung einzelner Lehrer, deren Vorträge nichts in religiöser Beziehung Anstößiges enthalten, noch sehr wenig gethan: denn wenn diesen Männern die Gabe des anziehenden Vortrages, das Vermögen, den Studirenden zugleich Interesse

---

[1] Die Rectoratsrede vom 22. December 1866 rühmt dagegen „jenes geistige Band, welches die Glieder einer Hochschule zu einem harmonisch waltenden und einträchtig sich bewegenden Organismus verknüpft", und sieht darin die Ursache, daß Deutschland „das classische Land der Universitäten . . . man darf sagen, im Alleinbesitz der rechten Universitäten ist".

[2] Das Ministerium Zurhein, das im Februar 1847 das Ministerium Abel verdrängte, verfügte die Entfernung mehrerer der ausgezeichnetsten Professoren, während andere in großer Gefahr schwebten, dasselbe Schicksal zu theilen. Grund der Entfernung und Bedrohung war das muthige und ehrenvolle Auftreten dieser Männer in Bezug auf die damals in München spielenden ärgerlichen Vorgänge.

und Respect einzuflößen, mangelt, so bleibt die verderbliche Wirksamkeit jener anderen in ihrem vollen, ungeschwächten Umfange, und nur das ist erreicht, daß die Organe der Staatsregierung nun mit einigem Schein auf etwaige Beschwerden und Reclamationen erwiedern können: es sei ja den Studirenden die Möglichkeit und Freiheit gegeben, jene schlimmen Lehrer zu vermeiden und dafür den unschädlichen und orthodoxen Vorträgen anderer Professoren sich zuzuwenden [Erläuterung durch das Beispiel Münchens]. Es wird daher wohl nothwendig werden, daß der Episkopat geradezu für Aufstellung bestimmter Personen, von deren erprobter Fähigkeit und religiös-wissenschaftlicher Gesinnung er Kenntniß hat, in vorkommenden Fällen antrage.

„Solange indes eine solche Besetzung der philosophischen und geschichtlichen Fächer nicht erfolgt ist, dürfte sehr zu empfehlen sein, daß die bischöfliche Behörde von ihren Candidaten der Theologie durchaus keine Vorlage von Zeugnissen über gehörte philosophische oder historische Fächer verlangen möchte; denn, wie die Sachen jetzt stehen, würde noch eine Art von Hohn und Ironie darin liegen, wenn ein Professor Neumann[1] oder Lindemann[2] durch die kirchliche Behörde selbst veranlaßt würde, angehenden Candidaten der Theologie zum Behufe ihrer Zulassung zu bezeugen, daß sie seine auf Zerstörung und Verhöhnung der christlichen Religion und Kirche gerichteten Vorträge fleißig frequentirt hätten. Es wäre vielmehr von zwei Uebeln das kleinere zu wählen, daß nämlich unsere künftigen Priester lieber gar kein philosophisches und historisches Collegium hören möchten. Vielleicht dürfte selbst die Drohung, daß der Episkopat eine öffentliche Erklärung in diesem Sinne mit Rücksicht auf die gegenwärtige Besetzung dieser Fächer erlassen werde, das Ministerium noch am ersten bestimmen, auf bessere Besetzung derselben bedacht zu sein.

---

[1] Karl Friedrich Neumann, geb. 1793 zu Reichmannsdorf bei Bamberg von israelitischen Eltern, 1817 in Heidelberg zum Protestantismus übergetreten, wurde Gymnasiallehrer in Würzburg und Speier, machte sich jedoch durch Zurschautragung ungläubiger Theorien unmöglich, ward quiescirt, aber 1833 als Professor der armenischen und chinesischen Sprache an der Universität München angestellt, hielt bald auch Vorlesungen über Geschichte. 1852 wurde er abermals quiescirt. Er starb am 17. März 1870.

[2] Heinrich Simon Lindemann, geb. zu Landau in der Pfalz 1807, seit Frühjahr 1847 Professor der Philosophie in München, erklärter Feind der Kirche, bei der deutschkatholischen Bewegung stark betheiligt. 1852 erschien gegen ihn die anonyme Schrift: „Kritik des pantheistischen Anthropologismus des Professors H. S. Lindemann". Bald darauf wurde er vom Minister genöthigt, seine Vorlesungen einzustellen. Er starb im Januar 1855.

„Religionscollegium. Da in der philosophischen Facultät alle Collegien frei gegeben sind, und jede Nöthigung, bestimmte Fächer zu hören, weggefallen ist, so wird, falls sie gelesen würden, der größere Theil der Studirenden voraussichtlich dieselben nicht besuchen[1]. Nur einem sehr ausgezeichneten Lehrer könnte es gelingen, ein zahlreiches Auditorium dafür um sich zu sammeln. Wo wäre aber ein solcher in der philosophischen Facultät nach ihrer gegenwärtigen Zusammensetzung zu finden? Gleichwohl ist es rathsam, daß der Episkopat auf die Besetzung eines Faches dringe, durch welches so viel Gutes gewirkt, so mancher Studirende vor Verirrung bewahrt und für immer im Guten befestigt werden kann. Nur müßte es ein Mitglied der theologischen Facultät sein, von dem das Collegium gelesen würde.

„Kirchenrecht für Juristen. Da die künftigen Staatsbeamten hier ihre Ansichten über das Verhältniß von Kirche und Staat empfangen und nicht selten in solchen Vorlesungen der Same der Zwietracht und Feindseligkeit gegen die Kirche mit vollen Händen ausgestreut wird, so liegt es wohl unzweifelhaft im Rechte des Episkopates, auch hier nöthigenfalls in der Form von Vorstellungen und Beschwerden einzuschreiten. Ist der Professor des Kirchenrechts ein Geistlicher, so ist er ohnehin der Jurisdiction seines Bischofs unmittelbar untergeben und demselben hinsichtlich seiner Doctrin verantwortlich.

„Religionsübung und Sittendisciplin. Hier ist die Forderung zu stellen, daß die Aufstellung eines Universitätspredigers, wenn nicht von der Universität selbst resp. von der theologischen Facultät ausgehend, doch nicht ohne bischöfliche Genehmigung geschehe. Was die Sittendisciplin betrifft, so wird zwar eine directe Einwirkung des Episkopates bei der gegenwärtigen Einrichtung der Universitäten kaum möglich sein, aber das bischöfliche Recht, im Falle einer auffallenden und weitverbreiteten Corruption unter der akademischen Jugend die Staatsbehörde zur Einschreitung aufzufordern und die Anwendung religiöser Heilmittel zu beantragen, ist offenbar in der Stellung und dem Berufe des Episkopates begründet.

[1] Der Satz scheint ungenau wiedergegeben. D. will sagen: Das Religionscollegium, sollte es wirklich wieder eingeführt werden, würde voraussichtlich ebenso schlecht besucht werden wie die übrigen philosophischen Vorlesungen, und so wäre mit der bloßen Einführung nichts gewonnen. Es müßte daher besondere Sorgfalt darauf verwendet werden, es anziehend zu machen. Ein solches „Religionscollegium" hatte früher an der Universität bestanden, d. h. Vorlesungen über die katholische Religionslehre, wie sie dem vorausgesetzten Grade von Reife und Bildung des Akademikers entsprachen.

„Antrag:

„Es möge an den Universitäten, besonders an der Universität München, für Besetzung der philosophischen und geschichtlichen Lehrstühle mit Männern, welche ihre Wissenschaft in religiösem Geiste auffassen und vortragen, Sorge getragen werden; es möge ferner das früher an den Universitäten eingeführte Religionscollegium für Studirende der philosophischen und anderer Facultäten wiederhergestellt werden."

Döllinger hatte das gesammte Referat, auch soweit es Gymnasien, Schullehrerseminarien und Volksschulen betraf, im Zusammenhang verlesen. Am Nachmittag des gleichen Tages eröffnete Erzbischof Reisach die Erörterungen über das Referat damit, daß er constatirte, wie sowohl die Bischöfe, als auch die Theologen mit dem Referenten einverstanden seien, und wie es sich nur noch für einzelne Punkte um weitere Aufklärungen handle. In Bezug auf die Universitäten war es außer Reisach nur der Bischof von Speier, Nicolaus v. Weis, der in die Erörterung eingriff. Er fragte, ob man bei dem Antrag über die Vorlesungen der Philosophie und Geschichte nur die Candidaten der Theologie im Auge habe „oder überhaupt alle, die auf der Universität ihre Bildung empfangen und dann mit den verkehrten Ansichten in die Welt hinausgehen".

Döllinger erwiederte: „Die Ansicht des Comités ist die, daß, wenn beschlossen würde, einen Antrag an die Staatsbehörde zu stellen, auf beides Rücksicht genommen werden müsse, auf die künftige Stellung der Theologen einerseits und andererseits auf das Allgemeine, auf die heiligste Pflicht der Staatsregierung [dafür zu sorgen], daß die Jugend, welche durch das Vertrauen ihrer Eltern auf die Hochschule gesendet wird, einen Unterricht empfange, welcher die Grundlage der christlichen Religion nicht zerstört. Beides dürfte mit gleichem Nachdruck geltend gemacht werden. Wenn die Pflicht des Episkopates, künftig für die Candidaten der Theologie zu sorgen, näher ist, so ist die andere Pflicht, auch für die übrigen zu sorgen, die allgemeinere und deshalb noch wichtigere."

Erzbischof Reisach war es aufgefallen, daß in dem Antrage, in welchem, als dem praktischen Resultat, das Referat über diese Angelegenheit gipfelte, die Vorlesungen des Kirchenrechtes für Juristen mit keiner Silbe erwähnt wurden. Schien doch in der Sache selbst das Comité seine eigenen Anschauungen ganz zu theilen, daß gerade hier Uebelstände zu beseitigen seien. Döllinger beeilte sich, dies zu erklären: „Diese Sache schien uns zu delicat. Gegenwärtig ist die Staatsregierung in Bezug auf kirchenrechtliche Grundsätze in einem Zustande des Schwankens oder

vielmehr der Gährung begriffen. Was aus dieser Gährung sich ausklären wird, wird wohl niemand sagen können, selbst nicht die Organe der Staatsgewalt. Unter solchen Umständen ist es natürlich, daß man höhern Orts jedenfalls für den Vortrag des Kirchenrechts an der juristischen Facultät eine gewisse latitudo sich durchaus vorbehalten will, daß man deshalb auf zu stellende Anträge am wenigsten eingehen würde, daß man gerade an diesem Punkte die exceptio entgegenstellen würde, dieses sei ein Eingriff in fremdes Gebiet. Diese Wissenschaft befindet sich in einem solchen Zustande, daß es schwer sein möchte, einem Professor derselben, der nicht geradezu an der Erziehung der Candidaten des geistlichen Standes zu arbeiten hat, sehr bestimmte Grenzen vorzusetzen. Wenn es erlaubt ist, durch ein Beispiel die Sache zu erläutern, so würde Professor Michl [1] in Landshut gewiß behauptet haben, es wäre ihm nicht eingefallen, Kirchenwidriges zu lehren. Uebrigens gibt die Verschiedenheit der Systeme, die im Kirchenrecht als zulässig betrachtet werden, z. B. Episkopal- und Papalsystem, welche der individuellen Wahl freigegeben wird, dem Lehrer eine latitudo in die Hand, daß ihm, wenn er zur Verantwortung aufgefordert würde, es leicht sein würde, sich mit Berufung auf diese Wahl oder Willkür zu rechtfertigen. Wenn nun ein solcher Professor mit gewisser Frivolität sein Fach behandelt, so ist es schwer, daraufhin bestimmte Klagen und Forderungen zu begründen. Namentlich dürfte die Schwierigkeit nicht außer Acht gelassen werden, gegen einen juristisch docirenden Professor bestimmte Anklagen zu formuliren. Man würde keine Zeugenaussagen bekommen, und man müßte sich mit einer Reclamation, die auf diese Antwort käme, abfertigen lassen." [2]

Zu sehr interessanten Ausführungen wurde Döllinger veranlaßt durch die Bitte Reisachs, sich über die Art und Weise, wie das der Kirche zustehende jus cavendi in Bezug auf philosophische und historische Vorlesungen thatsächlich ausgeübt werden könnte, des nähern auszusprechen. Er äußerte:

„Um diese Frage beantworten zu können, ist es nothwendig, etwas näher auf die concreten Verhältnisse einzugehen, die bei uns in Bayern und zunächst in München (die in Würzburg kenne ich nicht so genau) bestehen. Es ist die Lage der Dinge die:

---

[1] Anton Michl, geb. 1753, studierte in Freising und Ingolstadt, war seit 1784 Director des Alumnats in Freising, wurde 1791 Pfarrer, 1799 Professor in Ingolstadt, dann in Landshut. Er starb 1813.

[2] In der Eile des Nachschreibens scheint der Satz etwas verstümmelt worden zu sein. Doch der Sinn ist klar.

„1. Daß die philosophischen und geschichtlichen Fächer einen solchen Einfluß ausüben auf die jungen Leute, daß viele durch den in den Vorträgen auf sie geübten Einfluß sich in der Wahl ihres Standes bestimmen lassen. Es ist bekannt, wie die Regierung in Bezug auf die Besetzung [Anstellung] und Entfernung gerade solcher Männer, welche im Sinne der Kirche lehrten, zu Werke gegangen ist. Man hat sich nicht ganz bloßgestellt, d. i. man hat so viel Vorsicht gehabt, neben solchen Lehrern, welche ihren Einfluß durchaus zum Bösen mißbrauchen, einzelne minder bedeutende Lehrer stehen zu lassen, auf daß man sich doch auf sie berufen könnte, auf daß man auf etwaige Reclamationen hin sagen könnte: ‚Was wollt ihr denn? Ist für die, welche geistlich werden wollen, nicht auch gesorgt? Es ist nicht nothwendig, daß sie zu denen gehen, welche denselben Gegenstand der kirchlichen Gesinnung entgegen vortragen. Wir haben Auswege getroffen, wir haben zwei oder drei oder vier Professoren für dasselbe Fach angestellt.‘ — Da aber unter diesen vier eine Ungleichheit besteht, so ist diese Ausrede, wenn man näher zusieht, illusorisch. Man rechnet von seiten der Regierung solche Männer unter unverfängliche Personen, die 74 Jahre ꝛc. alt sind und die im letzten Semester drei oder vier Zuhörer haben. Man rechnet zu solchen Professoren einen wohlmeinenden Mann, dem es an der Lehrgabe gebricht, so daß die Studirenden mit dem besten Willen, den sie haben, eine Vorlesung bis ans Ende nicht hören können. Auf solche Weise ist es vorauszusehen, daß, wenn eine Reclamation im allgemeinen erhoben würde, daß, wenn von seiten des Episkopates auf die verderbliche Einwirkung hingewiesen würde, die auf der ersten Landesuniversität auf 1900 Studenten stattfindet, — daß dann von seiten der Regierungsbehörde erwiedert würde: ‚Es ist die gehörige Vorsicht getroffen; es können die Bischöfe ihre Theologen anweisen, diesen oder jenen Lehrer zu hören.‘ So würde also eine solche Reclamation ohne Resultat bleiben, die Zustände würden nach wie vor dieselben trostlosen sein. . . .“

Der Referent ging dann dazu über, wie man es im Comité nicht für zweckmäßig erachtet habe, daß die Bischöfe der Regierung behufs Ernennung zu Professoren gerade bestimmte Personen bezeichneten, denen sie allein ihr Vertrauen schenkten. Solches sei nur gerathen im Fall der äußersten Noth, wenn nichts anderes helfe. Dann fuhr er fort:

„Es mag noch ein Punkt berührt werden, nämlich der, daß gerade in Bezug auf Anstellung an der Universität seit dem Regierungswechsel[1]

[1] Am 20. März 1848 hatte König Ludwig I. zu Gunsten seines Sohnes Maximilians II. die Krone niedergelegt.

eine Aenderung sich zugetragen hat. Diese besteht darin, daß der frühere Monarch für Anstellung bestimmter Personen kein Interesse zu erkennen gab, sondern die gemachten Vorschläge sich gefallen ließ. Gegenwärtig ist es anders. Jetzt haben einzelne Personen einen bedeutenden Einfluß, und es darf nicht verschwiegen werden, daß einzelne Ernennungen gerade auf diese Weise zu Stande gekommen sind. So ist es geschehen, daß, da die Universität schon einen Geschichtsprofessor hatte, die Regierung einen, der als Gymnasialprofessor war abgesetzt worden, und zwar zu Speier in der Pfalz[1], an die Universität berief, und einen zweiten, der ebenfalls als Gymnasialprofessor war abgesetzt worden, und zwar wegen irreligiöser Tendenzen, an der Universität lesen ließ. Es ist unerhört in der Geschichte der deutschen Universitäten, daß zwei solche in demselben Fach aufgestellt und abgesetzt werden. Das sind die zu nennenden Zustände, Zustände, die aufgedeckt und besprochen werden müssen, weil am Ende darin bloß ein mögliches Heilmittel läge. . . . Ich glaube, daß hier eine Hilfe und die Herbeiführung eines bessern Zustandes möglich ist, daß dieses, wenn Einheit und Zusammenwirken stattfinden, nicht einmal sehr schwierig sei, und daß nach der eigenen Erklärung der hochwürdigsten Bischöfe die Forderung für die Verbesserung der Universität — selbst wenn sie die Bischöfe mit der Aussicht auf ‚diximus et salvavimus animas nostras‘ machten — so dringend sei, als sie jemals gewesen sein konnte.“

II. Gymnasium.

„Die gegenwärtige Stellung der Gymnasien, welche aller directen und unmittelbaren Einwirkung des Episkopates gänzlich entzogen sind, und in Bezug auf welche der klare Buchstabe des Concordates und die darin enthaltene Zusage der Staatsregierung ohne irgend eine Verwirklichung geblieben ist, zeigt uns eines der großen, an schlimmen Folgen fruchtbarsten Uebel, ein Mißverhältniß, auf dessen Abstellung mit vollem Nachdrucke gedrungen werden sollte.

„Man kann leider ohne Ungerechtigkeit von den bayerischen Gymnasien im ganzen, wie sie gegenwärtig beschaffen sind — einzelne ehrenvolle Ausnahmen natürlich abgerechnet —, behaupten, daß die eigentliche Erziehung der Jugend an ihnen größtentheils vernachlässigt werde, daß die Thätigkeit der Gymnasien sich auf bloßes Lehren und gelehrtes Abrichten beschränkt, und es steht noch zu besorgen, daß man viele der studirenden

[1] K. F. Neumann, vgl. oben.

Jugend an eine Menschenklasse überliefern werde, die zur wirklichen Erziehung und Bildung die unfähigste ist, an jene Klasse moderner Philologen, welche in den Erörterungen der Subtilitäten der griechischen und lateinischen Grammatik die edelste und wichtigste Aufgabe des menschlichen Geistes sehen.

„Da der Gymnasialunterricht wesentlich auf das Studium der altheidnischen Literatur gebaut ist, so ist es um so dringender nothwendig, daß das ganze Leben der Jugend von einem religiösen Grundtone getragen und beherrscht werde, daß die Religion die Atmosphäre sei, in der sie athme. Statt dessen hat man gegenwärtig überflüssig genug gethan zu haben geglaubt, wenn man eine oder ein paar wöchentliche Stunden für den Religionsunterricht auswarf, die Schüler in die Messe trieb und sie drei- bis viermal zur Beicht und Communion nöthigte.

„Doch erwarte man nicht zu viel von der bloßen Anstellung vieler Lehrer des geistlichen Standes — Oesterreich steht hier als warnendes Beispiel da; denn in keinem deutschen Lande waren die Gymnasien so häufig in den Händen geistlicher Professoren und ganzer geistlicher Corporationen, und in keinem Lande ist das Verderben der Gymnasien so groß und allgemein geworden, und diese sogen. katholischen, großentheils von Geistlichen geleiteten Gymnasien haben eine Jugend geliefert, die an Irreligiosität und vollendetem Unglauben ihresgleichen in ganz Deutschland nicht hat, wobei jedoch anerkannt werden muß, daß in Bayern die Besetzung der Gymnasien mit einer großen Anzahl geistlicher Professoren im ganzen doch sehr wohlthätig gewirkt, und daß das Verderben und die Irreligiosität an den bayerischen Gymnasien erst dann unaufhaltsam hereingebrochen, als an den meisten Gymnasien die geistlichen Professoren weggedrängt und durch sogen. Philologen des gewöhnlichen Schlages ersetzt waren.

„Im einzelnen wären die Forderungen zu stellen:

„1. Daß es den Bischöfen zustehe, tüchtige, kirchlich geprüfte Religionslehrer an den Gymnasien und Lateinschulen zu ernennen und [bezw. untüchtige] zu entfernen.

„2. Daß den Bischöfen die Bestimmung der Priester überlassen bleibe, denen die Schüler dieser Anstalten beichten sollen.

„3. Daß sie berechtigt seien, Anordnungen über den regelmäßigen Gottesdienst an diesen Schulen mit Zustimmung der betreffenden Behörden zu machen; dann aber auch zu Zeiten durch besondere, ausgewählte Männer eigene religiöse Vorträge, mit entsprechenden Uebungen verbunden, für die Jünglinge der Gymnasien zu veranstalten, als Analogon der für das Volk bestimmten Missionen.

„4. Daß es ihnen überlassen bleibe, die Lehrbücher der Religion, die Eintheilung des religiösen Unterrichts und die Methode desselben an den Gymnasien und Lateinschulen zu bestimmen, dann hinsichtlich der Lehrbücher der Geschichte gutachtlich gehört zu werden.

„5. Da der Geschichtsunterricht fast in gleichem Maße wie der Religionsunterricht die religiöse Ueberzeugung des studirenden Jünglings bilden und entwickeln hilft, so ist besonders da, wo eine von dem Religionslehrer verschiedene Person den geschichtlichen Unterricht ertheilt, das bischöfliche Recht zu vindiciren, von dem Inhalte des historischen Unterrichts Kenntniß zu nehmen, die Entfernung verderblich wirkender Lehrer zu fordern und gegen die Anstellung eines anerkannt irreligiösen Lehrers sich zu erklären.

„6. Daß das Recht der Bischöfe anerkannt werde, an der Abfassung und Erlassung organischer Bestimmungen über die Disciplin, die Bewahrung und Pflege der Sittlichkeit an den Gymnasien und Lateinschulen Theil zu nehmen und die im Concordate verkürzte [wohl jedenfalls ‚verbürgte‘] Obhut über den sittlichen Zustand dieser Schulen durch geeignete, der Genehmigung der Staatsbehörde zu unterstellende Organe verwalten zu lassen.

„Die Frage, ob es rathsam sei, daß die Bischöfe begabte junge Männer des geistlichen Standes zur Betreibung philologischer Studien und zur Befähigung für das Gymnasiallehramt ermuntern, kann hier nicht wohl übergangen werden. Der vor einigen Jahren auf Antrag und mit Begünstigung der Regierung gemachte Versuch mit Verleihung eigener Stipendien zu diesem Zwecke hat hauptsächlich darum den davon gehegten Erwartungen nicht entsprochen, weil diese jungen Geistlichen, durch die geistlose, silbenstecherische Behandlung der Philologie, die man ihnen darbot, zurückgestoßen, sich mehrfach lieber den theologischen Studien zuwendeten und den Aufenthalt an der Universität zu ihrer Weiterbildung in der Theologie benutzten. Es ist aber so ungemein viel daran gelegen, daß tüchtige junge Geistliche sich dem Gymnasialunterrichte und der Erziehung widmen, und eine Aufmunterung hierzu dürfte um so eher von der höchsten kirchlichen Autorität ausgehen, als bereits in einigen Diöcesen sich ein das laufende Bedürfniß überschreitender Zudrang zum geistlichen Stande zeigt. Sollte der Plan eines in München zu gründenden Convicts den Beifall der hochwürdigsten Bischöfe erhalten, so würde dies zugleich der rechte Ort werden, an welchem die dem Gymnasiallehrfache sich widmenden jungen Priester gemeinschaftlich wohnen und dadurch vor dem Nachtheile einer mit Entbehrungen und finanziellen Verlegenheiten verbundenen Existenz in der Hauptstadt bewahrt werden würden.

„Inzwischen kann man sich nicht verbergen, daß die Hoffnungen auf eine gründliche Besserung der Staatsgymnasien, auch wenn jene obenerwähnten Punkte den Bischöfen bewilligt werden sollten, nur schwach sind. Diese Anstalten haben nicht mehr das Vertrauen der besonnenen Familienväter, welche sehnsüchtig der Errichtung eigener von Geistlichen geleiteter Lehr- und Erziehungsinstitute entgegenblicken, und die Klagen und Geständnisse, die man aus dem Munde der Rectoren und Lehrer der Staatsgymnasien selber vernimmt, bestätigen nur, daß der Zustand dieser Anstalten ein hoffnungslos verderbter sei. Es wird daher eine Aufgabe einer vielleicht nicht fernen Zukunft werden, daß auch in Bayern die Kirche sich mit der Errichtung eigener Gymnasien mit Convicten befasse."

Der Verlauf der Discussion bot bald den Anlaß, dem Referate noch eine Ergänzung hinzuzufügen: „Noch möchte ich . . . etwas bemerken, was im Referate absichtlich übergangen ist: daß, was von den Religionslehrern an den Gymnasien gesagt wurde, auch gelten müßte von den Religionslehrern an anderen ähnlichen Instituten. Wir haben dies im Referate nicht erwähnt, weil es im Programm nicht vorgezeichnet war. Aber diese Anstalten sind vielleicht von noch größerer Wichtigkeit. Die polytechnischen Schulen, die Gewerbschulen, das Cadettencorps und selbst auch die Pagerie möchten hier wohl in Betracht kommen. Es möchte die Thatsache, daß da unsägliche Uebel gestiftet wurden, daß im Cadettencorps ein gänzlich unbrauchbarer Religionslehrer aufgestellt war, mit welchem die Schüler bloß ihren Scherz trieben, und alle die furchtbar zu nennenden Folgen, welche jetzt noch in dem irreligiösen Geist des Officierscorps sich zeigen, als warnendes Beispiel dienen, doch hier nichts zu vernachlässigen, was geschehen kann, um einen bessern Zustand herbeizuführen."

Die Erörterungen hinsichtlich der Gymnasien waren lange und verwickelte. Zuerst war die Frage aufgetaucht, welcher Einfluß auf die Bestellung des Religionslehrers für den Bischof in Anspruch genommen werden solle. Man discutirte die verschiedenen Arten. Döllinger hielt es für das entsprechendste, daß der Bischof den Religionslehrer designire, die Ernennung aber von seiten der Staatsbehörde erfolge. „Bei der großen Wichtigkeit, welche die Besetzung dieser Stellen mit sich führt, und bei der Unmöglichkeit, daß hier eine bloß weltliche Behörde auch nur die geeignete Kenntniß der Individuen habe, da die einzige Behörde, welche fähig ist, mit größerer approximativer Richtigkeit die Tauglichkeit oder Untauglichkeit eines Mannes für diese Stelle zu beurtheilen, nur die bischöfliche ist, scheint darauf gedrungen werden zu müssen, daß den Bischöfen hier mehr

eingeräumt werden müsse als das Recht, Erinnerungen abzugeben, so daß die Ernennung allein von der Staatsbehörde ausginge."

Dem Erzbischof war es befremdend, daß im Referat das Aufsichtsrecht der Bischöfe auf das Gebiet der Disciplin und die Pflege der Sitten beschränkt schien. Er meinte, dieses Recht müsse sich ebenso wohl erstrecken auf den Lehrstoff — abgesehen auch vom Religions- und Geschichtsunterricht — als auch auf die Lehrmethode. Durch geeignete Einwirkung von seiten der Bischöfe könnte der Einfluß der gerügten philologischen Methode und des Eingehens auf das heidnische Alterthum und die gefürchtete Schädigung für die Glaubensrichtung wie für die Sitten der Katholiken, die an solchen auf den heidnischen Standpunkt herabgesunkenen Gymnasien studirten, vielleicht vermieden werden. Er glaubte, daß zur praktischen Ausübung dieses Rechtes ein eigener Vertreter des Bischofs ernannt werden müsse. Principiell waren damit wohl alle einverstanden, aber die Discussion erwies es zur Ueberzeugung klar, daß praktisch nichts zu thun sei. Döllinger zeigte, wie unhaltbar die Stellung eines solchen Organs des Bischofs im Lehrercollegium sich gestalten müßte, er betonte, wie schon die Aufsicht über Disciplin und Sitte für den betreffenden Geistlichen „ein sehr delicates, schweres Amt" sein würde.

Ebenso ergebnißlos endeten die Berathungen darüber, ob nicht vielleicht, namentlich an einzelnen Orten wie München, die confessionelle Trennung der Gymnasien sich stricter durchführen ließe. In Nürnberg, Schweinfurt, Bayreuth, Augsburg bestanden reinprotestantische Gymnasien, denen sich das von Zweibrücken vielleicht noch anfügen ließ. In Augsburg bestand dabei überdies ein protestantisches Convict. Die Katholiken konnten sich dagegen nicht rühmen, „so viele rein katholische, ganz im Geiste der katholischen Kirche geleitete Gymnasien zu haben". Der Erzbischof gestand, daß ihn diese Frage schon lange beschäftigt habe. Ihm schien, „daß gerade in diesem Vermischen des protestantischen Geistes mit dem katholischen ein Hauptgrund liege, warum an unseren Gymnasialanstalten das katholische Wesen und die religiöse Grundlage der Erziehung immer mehr und mehr verwischt worden ist".

Allein es war eben nichts zu erreichen. Der einzige Punkt, wo etwas durchgesetzt werden konnte, war München, das schon damals drei Gymnasien zählte. Allein gerade hier widerriethen es manche Umstände, auf Herstellung eines rein protestantischen Gymnasiums zu dringen. Ueberdies meinte Döllinger: „In der Hauptsache würde doch dadurch nichts geändert werden. Das Benediktiner-Gymnasium verfolgt bereits seinen bestimmten

Plan und religiösen Gang. .. Die anderen Gymnasien sind aber von Grund aus so schlecht, daß [die Hinwegnahme von] ein oder zwei Dutzend Protestanten nichts nützen würden, und andere Mittel müßten angewendet werden, um einen bessern Geist hineinzubringen."

Am lebhaftesten gestalteten sich die Erörterungen, als der Bischof von Speier einen Antrag in Anregung brachte, daß der Geschichtsunterricht stets vom Religionslehrer ertheilt werden solle, „weil im Geschichtsunterrichte den verkehrtesten Ansichten mancher Professoren protestantischer- und katholischerseits ein großer Spielraum gegeben ist, den Religionsunterricht theils zu paralysiren, theils schiefe Ansichten sowohl über das Alterthum als die Neuzeit unter den Schülern zu verbreiten".

Diese Vereinigung beider Fächer in der Hand des Religionslehrers war unter dem Ministerium Abel die Regel gewesen. Allein das Ministerium Zurhein hatte alsbald andere Wege eingeschlagen. Als von einem der anwesenden Domkapitulare sogar constatirt wurde, daß an einem vorherrschend protestantischen Gymnasium der Geschichtsunterricht für die katholischen Zöglinge von protestantischen Professoren ertheilt werde, gerieth Döllinger ganz in Unmuth: „Das ist eine neue skandalöse Thatsache, da es sich herausstellt, daß die katholischen Schüler den protestantischen Geschichtsunterricht hinnehmen müssen." Er verlangte sofort, daß man einen Antrag an die Regierung stellen solle.

Als der Erzbischof die Frage dazwischen warf, ob man den Antrag auf alle Fälle ausdehnen solle oder nur auf jene Gymnasien, an welchen protestantische Lehrer wirken, warnte der Bischof von Speier vor zu großem Vertrauen auf die „katholischen" Philologen: „Aber die katholischen Philologen sind oft noch viel schlimmer auf die Religion zu sprechen, als die protestantischen."

Schon wollte man sich dahin einigen, den Antrag in allgemeiner Fassung zu stellen, daß überall Religions- und Geschichtsunterricht in der Hand eines Priesters vereinigt werden sollten, als Döllinger plötzlich mit einem Bedenken dagegen auftrat. Vorher bereits war sorgfältig in Bedacht genommen worden, ob nicht durch eine solche Verfügung die Religionslehrer mit Arbeit überbürdet würden. So hatte z. B. der am Speierer Gymnasium wöchentlich 22 Stunden zu geben, und Bischof v. Weis bezeugte, daß derselbe allerdings „sehr in Anspruch genommen gewesen" sei. Döllingers Bedenken — und hier verrieth sich wieder einmal die Voreingenommenheit des Universitätsprofessors — bezog sich weniger auf die Last und Arbeit, die dem Religionslehrer zugemuthet, als auf die An-

forderungen, die an seine wissenschaftliche Vorbildung gestellt würden: „Die Anforderung steigert sich sehr hoch. Es gehört schon viel dazu, an einem Gymnasium ein guter Religionslehrer zu sein. Man darf sagen, daß die größere Anzahl der Geistlichen nicht dazu tauge. Wird noch die andere Aufgabe damit verbunden, einen zusammenhängenden Geschichtsunterricht zu ertheilen, eine Aufgabe, die doch eine sorgfältige Vorbereitung und mehrjähriges Studium der Geschichte erfordert, so möchte die Zahl derjenigen Geistlichen in ganz Bayern, die mit gutem Gewissen zu solchem Lehramte empfohlen werden könnten, äußerst klein sein." Döllinger schien sich den Geschichtslehrer am Gymnasium wie einen Universitätsprofessor im kleinen vorzustellen und vergaß dabei, die Geistlichen in Vergleich zu bringen mit den Philologen, mit denen sich sehr viele, wenn nicht die meisten, an geschichtlichen Vorstudien gar wohl messen konnten. Schon aus den Thatsachen, die im Laufe der Erörterung beigebracht wurden, war dieser Einwurf widerlegt. Er sollte wohl auch nur die Bedeutung einer Aufforderung an die Bischöfe haben, talentvolle junge Geistliche zu weiteren Studien an die Universität zu senden.

In einem Punkte kamen alle überein: daß die Staatsgymnasien, wie sie zur Zeit bestanden, ihre Aufgabe zur Heranbildung einer christlichen Jugend nicht erfüllten. Der Bischof von Eichstätt, Georg v. Oettl, faßte es in die Worte: „Wir haben uns überzeugt, welche großen Mißstände an unseren Gymnasien herrschen, und wie schwer es ist, denselben zu begegnen"; er nannte den Zustand der bayerischen Gymnasien einen „trostlosen". Reisach stimmte damit völlig überein. Auch er meinte, „daß, wenn auch alle [in der gegenwärtigen Conferenz beschlossenen] Anträge zugegeben werden, doch nicht viel zu hoffen ist von der Wirksamkeit unserer Gymnasien".

Es war daher bei den Bischöfen wie bei den Theologen nur eine Stimme, daß *bischöfliche* Gymnasien errichtet werden müßten, die ganz unter der Leitung der Bischöfe ständen. Es war kein Zweifel, daß auf Grund des Concordats den Bischöfen das Recht zustand, innerhalb ihrer Knabenseminarien für den Nachwuchs des Clerus solche höheren Schulen zu errichten. Solche Anstalten konnten dann auch Laien besuchen, die dem Seminar nicht angehörten. Selbst Döllinger glaubte, so lange die Lehrer an solchen Anstalten staatlich geprüfte seien, würde die Regierung auch in der Zukunft keine Schwierigkeiten gegen solchen Besuch erheben. Aber damals, in der Zeit der „Ungewißheit und des Uebergangs", konnte man sich noch Hoffnung machen auf Besseres. Man wagte damals in Bayern noch an Unterrichtsfreiheit zu denken. Döllinger selbst brachte die Hoffnung

zum Ausdruck: „Wird in Bezug auf die Freiheit des Unterrichts überhaupt ein Gesetz gegeben, etwa im Sinne der Frankfurter Grundrechte, wie die Staatsregierung eine Zeitlang beabsichtigte, wobei bloß die Bedingung gestellt worden ist, daß die, welche sich dem Unterrichte widmen wollen, ihre Tüchtigkeit dazu vor einer Staatscommission nachzuweisen haben: würde ein solches Gesetz gegeben, so wäre es von seiten der Kirche überflüssig, noch etwas zu fordern. Die Kirche würde am besten von der allgemeinen Lehrfreiheit Gebrauch machen und es den anderen überlassen, was sie mit dieser Freiheit anfangen wollten. Die Kirche wüßte diese Freiheit zu verstehen. Es wäre nicht nöthig, an den Staat mehr Forderungen zu machen. Man könnte ganz ruhig von der im Gesetze ausgesprochenen Unterrichtsfreiheit Gebrauch machen."

Die schöne Hoffnung auf Freiheit ist bis jetzt nicht erfüllt worden; der herrschende Liberalismus stößt die Frankfurter „Grundrechte" weit von sich, wenn sie Freiheit bedeuten sollen für die Katholiken. Aber auch Döllinger hat schon 15 Jahre später seine schönen Worte zu Schanden gemacht, als er, wenn auch nicht direct mit Rücksicht auf die Gymnasien, in jenem häßlichen Gutachten über die „Speierische Seminarfrage" im Januar 1865 schrieb[1]:

„Jeder denkende Katholik und jeder auf Ansehen und Einfluß seines Standes Werth legende Priester wird es der Regierung danken, daß sie dem Nachwuchse des Clerus die Vortheile einer umfassendern Bildung zuzuwenden beflissen ist. Zöge sie ihre Hand ab von der Bildung des Clerus, überließe sie das alles ganz und gar den Bischöfen und ihren Seminarien, so würden diese alsbald zu sinken beginnen, sie würden zu so geist- und kraftlosen Abrichtungsanstalten herabkommen, wie sie es in Italien notorisch sind."

Es war nicht mehr derselbe Döllinger wie 1850, der auf der Katholikenversammlung von Linz am 26. September das Ereigniß freudig feierte[2], daß vom österreichischen Kaiserthrone das Princip ausgesprochen worden: der Kirche solle ihre gebührende Freiheit und Selbständigkeit eingeräumt werden, und der wenige Tage später vor den versammelten Bischöfen Bayerns so überzeugend hervorhob, daß die Kirche für das ganze Gebiet der Erziehung nichts anderes brauche als die Freiheit.

---

[1] „Kleinere Schriften" S. 198. [2] A. a. O. S. 113.

Otto Pfülf S. J.

Die Jagd des Einhorns.

Eine der ausgesponnensten symbolischen Darstellungen der christlichen Kunst des Mittelalters ist die sogen. Jagd des Einhorns. Während uns andere Symbole ein einziges conventionelles Zeichen bieten, unter welchem irgend eine Idee, Person oder Thatsache lebendig uns vor Augen tritt, eine Hieroglyphe, dem Adepten, aber auch nur ihm, verständlich, wird uns in der Jagd des Einhorns eine ganze allegorische Reihe, ein symbolisches Tableau, eine hieroglyphische Scene entrollt, in welcher die Symbolik einen ihrer schönsten Triumphe feiert. Bei der Vorliebe des christlichen Mittelalters für diese ebenso tiefsinnige als volksthümliche Geheimsprache kann es nicht Wunder nehmen, wenn gerade diese Darstellung sich einer besondern Gunst erfreute, nicht nur der darstellenden Künstler, sondern auch des Volkes, dessen Verständniß oder Mangel an Verständniß ja von jeher einen leider nur zu wirksamen Einfluß auf die Jünger der Kunst geübt hat und noch übt. Zahlreich sind denn auch die auf uns gekommenen Darstellungen der Verkündigung Mariä unter dem Bilde der Jagd des Einhorns.

Eines der interessantesten Exemplare ist von Dr. Friedrich Schneider zum Gegenstande einer kleinen Monographie gemacht worden. Es ist hier nicht der Pinsel des Malers, sondern die Nadel in der Hand der nicht weniger gewandten und hingebenden Künstlerin, die das Bild ausgeführt. Dasselbe diente vermuthlich seit den Tagen seiner Entstehung, zu Ende des 15. Jahrhunderts, der Kirche von Ober-Lahnstein als Antipendium, bis es der Veräußerung anheimfiel. Von dem satten rothen Hintergrunde hebt sich in elliptischer Form der verschlossene Garten Salomons ab, ein saftig grüner, mit bunten Blumen besäter Rasen, eingefaßt von einer weißen, gezinnten und braun gefugten Mauer, deren Inschrift (Hortus conclusus, beata Dei genitrix, ora pro nobis) über die Bedeutung des Gartens Aufschluß gibt. In den beiden Winkeln des Gartens erheben sich zwei mit spät-gotischen Blumen und Blattwerk gezierte und von Vögeln belebte Bäume, während der zwischen denselben offen bleibende Theil des Hintergrundes mehrere auf die Haupthandlung bezügliche Vorbilder zeigt, alle durch ein kleines weißes Spruchband bestimmt. In der Mitte erblickt man den Stab Aarons; derselbe steht zwischen zwei brennenden Kerzen auf einem nach kirchlicher Vorschrift mit Antipendium und Altartuch bekleideten Altare und läuft in einen aufgeblühten Lilienkelch aus, in welchem wie in einem Neste eine mit Nimbus geschmückte Taube, das Symbol des Heiligen Geistes, ruht. Links davon befindet sich die porta vestibuli (Thor des Vorhofes), flankirt von zwei kuppelartig geschlossenen festen Thürmen, noch weiter links ein gefüllter Korb, dessen Inhalt man für Eier zu halten geneigt wäre, wenn nicht das Spruchband uns belehrte, daß es himmlisches Manna (manna de coelo) ist. Zwischen und etwas über diesen beiden Emblemen ist das Vließ Gedeons dargestellt. Dasselbe liegt auf einem grünen

Rasen; vor demselben kniet ein völlig geharnischter Ritter (Gedeon), die Lanze im rechten Arme haltend; hinter ihm auf dem Rasen liegt seine Kesselhaube, deren Helmschmuck ein gelbes und ein weißes Büffelhorn bilden. Rechts vom Stabe Aarons erblickt man den versiegelten Brunnen (fons signatus) und den brennenden Dornbusch, vor dem auf einem getrennten Rasenstücke, dem linksseitigen Gedeon entsprechend, ein gehörnter Moses steht. Sehr eigenartig ist der Dornbusch gestaltet; er besteht nämlich aus einem nach Art gotisch stilisirter Wolken behandelten grünen Teller, aus dem Gott Vater bis zu halber Figur herauswächst, und der mittelst sechs paralleler Stämme in einem gleich großen und gleich grünen Rasenstücke wurzelt, so daß der ganze Dornbusch sehr genau einer jener bekannten Wellen entspricht, deren sich unsere Stickerinnen zum Abwickeln der Wolle bedienen. Dies ist die Umgebung der eigentlichen Scene, die sich innerhalb des hortus conclusus abspielt. Links sitzt nämlich im Schatten des einen der beschriebenen Bäume eine Jungfrau, das Haupt von einem himmelblauen Nimbus, die Gestalt von einem violetten, mit Granaten gemusterten Gewande umflossen; vor ihr liegt ein goldgelbes Einhorn in der bekannten heraldischen Form und legt sein Haupt in ihren Schoß, während von dem rechten Baume her ein Engel vier weiße Jagdhunde an goldenen Ketten gegen dasselbe führt. Der Engel, dessen Gewandung eine goldgesäumte Albe und ein azurfarbenes Pluviale bilden, ist soeben auf das rechte Knie gesunken und hat ein Jägerhorn an den Mund gesetzt, aus welchem dank einem weißen Spruchbande die Worte schallen: Ave Maria (gratia) plena, dominus tecum; die letzten beiden Worte sind gekürzt, das Wort gratia ist ganz ausgefallen. Die Namen der vier weißen Windspiele, von denen drei auf das Einhorn stürzen, das vierte (pax) hinten an dem Engel schmeichelnd hinaufspringt, sind durch Bänder bezeichnet und lauten auf Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Wahrheit und Friede. Räthselhaft bleiben ein winziges, dem heraldischen Leoparden ähnelndes Thier, das sich an den einen Flügel des Engels gehängt hat, sowie eine rothe Fratze, die aus einer Falte seines Mantels hervorschaut. Nach Otte besaßen auch Brandenburg (St. Gotthart), Cannstadt und Isenhagen Antipendien mit der Jagd des Einhorns.

Verwandt mit dieser ist eine andere nadelbildliche Darstellung derselben Scene, die Kraus in den Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande (XLIX, S. 128 ff. und Tafel III) beschrieben und abgebildet hat. Die Scene ist hier auf den engern Raum der Cappa eines Pluviales zusammengedrängt. Die Anlage ist künstlerischer und harmonischer als auf dem beschriebenen Antipendium, die Ausführung verräth Stil und Technik der berühmten flämisch-niederrheinischen Kunststickerei des späten Mittelalters. Auch hier ist der hortus conclusus erkennbar, in dessen Mitte auf einem Brunnen mit weiter Concha der Heilige Geist als Taube erscheint. Rechts sitzt die Jungfrau, der das Einhorn die Vorderfüße in den Schoß gelegt, während es sich scheu nach dem an der linken Seite stehenden Jäger-Engel umsieht, der mit der Linken das Horn an den Mund setzt, mit der Rechten aber einen oben mit dreifachem Kreuz gezierten Stab und die Koppel hält, an welcher drei Hunde laufen, ein schwarzer (veritas) zwischen zwei weißen (charitas und

humilitas). Andere Spruchbänder fehlen der Darstellung, welcher ein in eine Gleve oder Schwertlilie auslaufender Eselsrücken nach oben hin einen architektonischen Abschluß gibt. Kraus wollte, um aus dem Bilde eine symbolische Darstellung der Trinität (Taube, Einhorn) herauslesen zu können, den Engel trotz seiner Flügel, einzig auf dessen Stab mit dem päpstlichen Kreuze sich stützend, für Gott den Vater erklären, ein Versuch, der angesichts der stereotypen Darstellungsweise nicht zulässig ist.

Ganz so findet sich die Darstellung der Jagd des Einhorns auf den herrlichen Altarwerken, mit denen das kunstfleißige Mittelalter seine ragenden Dome zu schmücken liebte. Eine solche befand sich in der ehemaligen Hamburger Domkirche auf dem Altare Unserer Lieben Frauen und St. Thomas, wo in einer Reihe von Gemälden das Leben Mariä dargestellt war; einzig die Scene der Verkündigung war in der angeführten Weise allegorisch vorgeführt. Auch Erfurt besitzt ein Gemälde der Einhornsjagd; die drei Hunde des Erfurter Jägers sind Glaube, Hoffnung und Liebe. Selbst an den Capitälen, namentlich der gotischen Periode, ist die Darstellung keine Seltenheit. So findet sich dieselbe an einem Kragsteine der Klosterkirche zu Neuberg in Steiermark, an einem Capitäl von Saint-Pierre zu Caën u. s. w.

Doch es ist keineswegs unser Vorhaben, eine Kunststatistik, die Jagd des Einhorns betreffend, zu versuchen. Es war vielmehr unsere Absicht, der Quelle dieses Symbols des Herrn nachzugehen. Wir finden dieselbe, wie es bei den meisten anderen Thiersymbolen des Herrn, dem Löwen, dem Adler, dem Greif, dem Phönix u. a., der Fall ist, in dem sogen. Physiologus, einer Art Katechismus der Thiersymbolik, der im Mittelalter fast in alle Sprachen übersetzt, erweitert, in Verse gebracht und namentlich in Frankreich zu den sogen. Bestiaires ausgebildet wurde. So kennt man von älteren Uebersetzungen des Physiologus eine äthiopische, armenische, syrische, arabische, lateinische; von jüngeren eine angelsächsische, deutsche, isländische, englische, spanische. Unter den französischen Bestiaires sind die von Philippe de Thaun, Pierre le Picard, Guillaume de Normandie die bekanntesten. Der griechische Urtext des Physiologus reicht in die ältesten christlichen Zeiten und wohl noch in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurück, da Justinus Martyr, der vor 168 starb, ihn kennt, wenngleich erst Origenes das Buch als Φυσιόλογος citirt. Sein Autor ist unbekannt; mit Unrecht hat Cahier Tatian zum Verfasser machen und enkratitische Irrlehren darin entdecken wollen; auch ist man nicht genöthigt, mit Pitra in dem Verfasser einen Gnostiker zu erblicken. Aus dem Beispiele vom Einhorn wird der Leser Stil und Schreibweise dieses merkwürdigen Buches erkennen können, das von einem so weitreichenden Einflusse, wie auf die christliche Literatur, so namentlich auf die christliche Kunst des frühesten und noch des spätesten Mittelalters gewesen ist. Wir übertragen aus dem Griechischen:

„Und es wird erhöht werden", spricht der Sänger, „mein Horn wie das des Einhornes" (Ps. 91, 11). Der Physiologus sprach von dem Einhorne, daß es folgende Natur habe: Ein kleines Thier ist es, ähnlich der Ziege, muthig aber ist es gar sehr. Nicht kann der Jäger sich ihm nahen wegen seines gewaltigen Starkseins. Ein Horn hat es auf der Mitte seines Kopfes.

Wie es nun doch gejagt wird, will ich erzählen. Eine reine Jungfrau in reicher Bekleidung bringt man vor dasselbe; dann springt das Thier an den Busen der Jungfrau, und sie hält dasselbe fest und es dient ihr und sie bringt dasselbe in den Palast des Königs. Dies nun wird bezogen auf die Person unseres Heilandes; denn er erhöhte im Hause Davids, unseres Vaters, unser Horn zu unserem Heile (vgl. Luc. 1, 69). Nicht konnten ihn die himmlischen Mächte festhalten, sondern er nahm seine Wohnung im Leibe der wahren Jungfrau Maria, „und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" (Joh. 1, 14).

Dies Einhorn, von dem hier im Physiologus die Rede ist, ist wohl schwerlich das „Reem" des Alten Testamentes, das „Unicornu" der Vulgata. In diesem Thiere, das überall (z. B. 4 Mos. 23, 22. Job 39, 9. Ps. 28, 6; 77, 69 u. s. w.) als ein Symbol schreckenerregender Stärke und Wildheit uns entgegentritt, hat die gesündere Schrifterklärung meist das Nashorn zu erkennen geglaubt. Das specifische Einhorn der Alten dagegen, der einhörnige indische Esel, scheint wohl so gut wie der Phönix schlechterdings ins Reich der Fabeln zu gehören, obschon englische Reisende des Thieres im tibetanischen Hochlande ansichtig geworden zu sein vorgaben. Die erste Nachricht von demselben verdanken wir dem Ktesias, der ihm einen weißen Leib, purpurrothen Kopf und ein anderthalb Ellen langes Stirnhorn zuschreibt. Er erzählt auch von den wunderbaren Eigenschaften des Hornes, aus dem Trinkgeschirre verfertigt würden, die gegen Gift und verschiedene Krankheiten schützten, ein Glaube, der noch lange fortlebte, und dem unsere zahlreichen „Einhorn-Apotheken" ihre Firmen verdanken. Auch Aristoteles, Philostratus, Plinius, Aelian, Oppian halten das Thier für eine Pferd- oder Eselgattung. Der christlichen Symbolik ward das gewaltige Einhorn zum Symbole Christi, des starken Siegers über Tod und Hölle, das heilkräftige Horn desselben zum Sinnbilde des Kreuzes. Daß das Einhorn klein, bedeute die Demuth Christi, daß es einem Bocke ähnlich sei, versinnbilde den, der unsere Sünden auf sich genommen. Es ist nicht uninteressant, das Einhorn auf seiner Wanderung durch die christliche Literatur zu verfolgen.

Schon bei Justin in seinem Dialog mit Tryphon begegnen wir ihm. Der christliche Philosoph sieht in dem prophetischen Segen des Moses über den Stamm Joseph: Sein Horn ist wie die Hörner des Einhorns (5 Mos. 33, 17), einen Hinweis auf die Kraft des Kreuzes. Denn die Hörner des Einhorns würden zu keiner andern symbolischen Bezeichnung gebraucht als zu der des Kreuzes, welches wie zwei einem einzigen Horne eingepfropfte Hörner erscheine, woraus hervorgeht, daß Justin vielleicht mit Aelian der Meinung war, das Einhorn habe drei Hörner bezw. ein in drei Aeste vergabeltes Kreuz. Wir können darin gleichfalls ein Anzeichen sehen, daß schon Justin die Gabelform des griechischen Kreuzes für die des Kreuzes Christi ansah. Verwandt ist, was Tertullian in seinem Buche „Wider die Juden" zu derselben Stelle (Seine Zier ist die des Stieres, sein Horn das des Einhornes) bemerkt, Christus werde dem Stiere verglichen wegen seiner doppelten Aehnlichkeit, da er wild sei gegen die einen als Richter, milde gegen die

anderen als Heiland. Die Hörner des Stieres seien die Arme des Kreuzes, das Horn des Einhorns aber bedeute den Mittel- und Hauptbalken desselben. Auffallend ist, daß Augustin diese Deutung des Einhorns auf Christus nicht zu kennen, daß ihm dasselbe vielmehr einerseits eine Bezeichnung des Stolzes und des Hochmuthes zu sein scheint, andererseits (Enarr. in Ps. 28, 6) ein Sinnbild der Verdemüthigung Christi. Dagegen ist der Tropus Hieronymus nicht fremd. Je tiefer wir der Zeit nach herabsteigen, um so allgemeiner wird diese Deutung des Einhorns, der wir bei Isidor, Rhabanus Maurus, Euthymius Zigabenus u. a. begegnen.

Ausführlich ist Petrus von Capua, der aber Rhinoceros und Einhorn identificirt. „Das Einhorn oder Nashorn ist ein Thier, das nur ein Horn hat und dessen Eigenthümlichkeit darin bestehen soll, daß es auf keine Weise gefangen werden kann, außer durch die Umarmung einer reinen Jungfrau: also wird auch Christus mit Recht ein Nashorn genannt, weil er unter allen Gewaltigen ein einzig dastehendes Horn der Macht hatte und auch er gefangen ward in der Umarmung jener Jungfrau, von welcher Isaias singt: ‚Siehe die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären.'" Hier ist also auch die „Jagd des Einhorns", die uns in erster Linie interessirt, ausgeführt. Noch erweitert und mit einer scholastischen Erklärung ex causis versehen, finden wir sie bei Alanus von Lille.

Der Erklärung der naturhistorischen Seite des Tropus verdient die mystisch-allegorische Exegese Albert des Großen (De Laud. B. M. V. VI, 10) an die Seite gestellt zu werden. Mit Beziehung auf die Psalmenstelle, in welcher der Geliebte der Sohn der Einhörner genannt wird, schreibt er: „Einhörner waren die Juden, welche auf ihr Gesetz äußerst stolz waren; von ihnen stammte Maria, deren Sohn der Eingeborene Gottes war, von dem der Vater bei Matthäus sagt: Dies ist mein geliebter Sohn. Wild und unbändig schien dieses Nashorn (rhinoceros) zu sein, als es wegen eines einzigen stolzen Gedankens Lucifer und seinen Anhang aus dem Himmel, wegen eines Apfelbisses Adam aus dem Paradiese vertrieb, die ursprüngliche Welt in der Sintflut vertilgte, die Einwohner Sodoma's mit Feuer und Schwefel begoß und in der Hölle begrub u. s. w." Dann aber habe unsere glorwürdige Jungfrau das Einhorn bei sich aufgenommen, d. h. sie habe den göttlichen Sohn in ihrem reinsten Schoße mit jungfräulichem Fleische bekleidet. In diesem habe der seiner Gottheit nach Unerfaßliche sich fangen lassen von den Jägern, den Heiden nämlich und Juden, und sich zu freiwilligem Tode ans Kreuz schlagen lassen. Auch sage die Glosse zu jener Stelle bei Job am 39. Hauptstück: Wird etwa das Nashorn dir dienen wollen, daß dasselbe, wenn es sich gefangen sieht, aus Unwillen stirbt? So sei auch Christus gestorben aus Unwillen gegen die Sünde.

Am ausführlichsten erschöpft wie gewöhnlich Hugo von St. Victor den Typus des Einhorns, wobei dann allerdings das Einheitliche desselben leidet. Da wir aber bereits diesen sämmtlichen Beziehungen im Gesagten begegnet sind, nehmen wir Umgang davon, die betreffende Stelle im Wortlaute wiederzugeben.

Auch in der altdeutschen Predigtliteratur begegnen wir dem Einhorn. „Die selige Geburt unseres Herrn", heißt es z. B., „ist bezeichnet durch ein Thier sehr fürchterlich, welches Einhorn heißt, weil es nur ein Horn hat. Dies Thier kann niemand fangen außer mit einer Magd. Die ziert man mit viel schönem Gewand und setzt sie an das Feld, daß es hinlaufe. So es dann dahin kommt, legt es sich in ihren Schoß und wird also gefangen. Das Thier bezeichnet den heiligen Christ, sein Horn Gottes Kraft; der geruhte, sich zu neigen in den Schoß unserer Frauen St. Marien, geruhte, Mensch zu werden, geruhte, gefangen zu werden, durch uns gemartert zu werden."

Es ist klar, daß, wenn die patristische und mystische Literatur sich mit solcher Vorliebe der Einhornsage bemächtigt, dies in noch weit höherem Maße bei der den bildenden und schildernden Künsten verwandtern poetischen Literatur der Fall ist, und in der lateinischen sowohl wie in der volkssprachlichen. Uebergehen wir ganz die erläuternden poetischen Glossen zu bildlichen Darstellungen, welche uns manchmal erläuternde Verse bieten würden wie diese:

Rhinoceron si virgini	Wenn sich das wilde Einhorn schmiegt
se inclinare valet,	in ihren Schoß der Jungfrau,
Cur verbum patris coelici	Was sollte nicht des Vaters Wort
virgo non generaret?	gebären eine Jungfrau?

In der Hymnenliteratur ist das Einhorn gerade kein seltener Gast. So entnimmt Mone einem alten Meßbuche aus Neuhausen bei Pforzheim eine Sequenz, in der es unter anderem heißt:

Sinu matris conditur,	In der Mutter Schoße ruht,
Qui mundo non clauditur,	Den die Welt nicht fassen thut,
Pietate trahitur,	Unser Leiden bringt ihm Leid,
Utero concluditur,	Er zieht an des Knechtes Kleid,
Unicornis capitur.	Und das Einhorn fängt die Maid.

Aehnlich in der abecedarischen Sequenz des Meisters Jakob von Mühldorf (Wackernagel I, 220), die sich ihres unnachahmlichen Reimgeklingels und ihres stellenweisen Dunkels wegen zur Uebertragung wenig empfiehlt, den Mönch von Salzburg indes nicht abzuschrecken vermochte, weshalb seine Verdeutschung hier neben dem lateinischen Text einen Platz findet:

Materia qua latuit	Maidleich stainwant nam in dir
Pellicanus sanus	pellicanus same,
Unicornis vis patuit	ainhürnes sin in flüchtes gier
Mortis, virgo, pirgo	todes fraise, maide
Tuo casto gremio.	czart, in deiner käusche schos.

Aus der kirchlichen Dichtung fand das Einhorn seinen Weg in die Lieder der Minnesänger. So finden wir in von der Hagens Sammlung ein Lied mit folgendem Passus:

wir sint komen gar in diu gedürne,
des himels einhürne,
den des niht verdroz,

er begunde gâhen
unde liez sich vâhen
bî dir, zartiu maget,
durch dîne guete [1].

Aehnlich lautet eine Stelle in Bruder Hansens Marienliedern:

her ist daz eyngehurnte groz,
daz mit sines huernes stoez
gar vyentliich die hel ontslooz.
Lieb zarte vrou, in dinen schooz
liez sich vangen daz verzurnte
eyngehurnte [2].

Auch Heinrich von Laufenburg ist das Einhorn nicht unbekannt. In einem seiner zarten und sinnigen Weihnachtslieder singt er:

Der einhürn hüt gevangen ist
in mägden schos mit grossem list,
der ist gewesen Jhesus Crist,
die maget du, Maria, bist,
an würde dir gar nüt gebrist,
der hircz sich bi dir hett gefrist,
du zarti schöne hinde.

Ausführlicher als die genannten, denen noch manche andere Dichter wie Reinmar von Zweter, Hugo von Langenstein, Frauenlob, Heinrich von Neuenstadt u. s. w. zugesellt werden könnten, hat Konrad von Würzburg in seiner „Goldenen Schmiede“ die Jagd des Einhorns geschildert:

du vienge an eim gejegede
des himels einhürne,
der ward in daz gedürne
dirre wilden werlt gejaget
und suochte, keiserlîchiu maget,
in dîner schôz vil senftez leger.
ich meine dô der himeljeger,
dem unterstân diu rîche sint,
jagte sîn einbornez kint
ûf erden nach gewinne.
dô in diu wâre minne

---

[1] Wir sind gekommen gar in das Gedörne; des Himmels Einhorn, den dies nicht verdroß, begann zu gehen und ließ sich fangen von dir, zarte Magd, durch deine Güte.

[2] Es ist das Einhorn groß, das mit seines Hornes Stoß gar feindlich die Hölle erschloß. Liebe zarte Frau, in deinem Schoß ließ sich fangen das erzürnte Einhorn.

treip her nider balde
ze maneger sünden walde,
dô nam ez, vrouwe, sîne vluht
zuo dir, vil saelden rîche vruht,
unt sluof in dînen buosen,
der âne mannes gruosen
ist lûter unde liehtgevar.
Crist Jêsus, den dîn lip gebar,
der leite sich in dîne schôz,
dô des vater minne grôz
in jagete zuo der erden.
er suochte dine werden
kiusche lûter unde glanz.
dîn reiniu staete unmazen ganz
bôt im ze vröuden volleist[1].

Wir könnten in gleicher Weise auch die Kunstpoesie der romanischen Völker nach den Spuren der Einhornlegende durchforschen. Die Ausbeute würde nicht geringer sein. Zahlreich finden sich in und außer den Bestiaires Verse wie diese:

---

[1] Hier folgt die Stelle in Simrocks Bearbeitung (Sionsharfe S. 47 u. f.):
Du hast gefangen, wie man sagt,
Das Einhorn aus des Himmels Saal,
Das in das dornenvolle Thal
Ward der wilden Welt gejagt
Und suchte, kaiserliche Magd,
Dir im Schoße sanfte Lagerstatt.
Als der Himmelsjäger hat,
Dem unterthan die Reiche sind,
Gejagt sein eingebornes Kind
Herab uns zum Gewinne;
Als ihn die wahre Minne
Trieb von des Himmels Halde
Zu mancher Sünden Walde,
Da nahm er, Herrin, seine Flucht
Zu dir, viel heilesreiche Frucht,
Und schloss in deinen Busen ein,
Der ohne Mannes Anhauch rein
Und lauter ist und licht und klar.
Christ Jesus, den dein Leib gebar,
Der legte sich in deinen Schoß,
Als des Vaters Minne war so groß,
Daß er zur Erd' ihn jagte
Zu dir, wo ihm behagte
Laut're Keuschheit tadellos.
Deine Reinheit stets unmaßen groß
Verhieß ihm Freuden allermeist.

Iceste merveillose beste
Que une corne ad en la teste
Signefie nostre Seignor
Jhu crist nostre Sauveor.
C'est l'unicorne espéritel
Que en la virgne prist ostel.

Indes wollen wir, um die Geduld des Lesers nicht auf die Probe zu stellen, zum Schlusse uns der Volksdichtung zuwenden. Dieselbe hat, wie so oft, auch in der Behandlung des Einhorns den Apfel abgeschossen. Bevor wir aber auf das schöne Lied vom geistlichen Jäger kommen, sei es erlaubt, auf einige andere verwandte Accorde aufmerksam zu machen, die da und dort angeschlagen werden, so wenn es in dem schönen, volksthümlichen Liede „Ich weiß ein Maget schone" heißt:

Ihr Jungfräwlich gebilde,
ihr keuschheit die ist so groß,
daß sich ein Einhorn wilde
begab in jhren Schoß:
  Das war so stark von kräfften,
auß meisterlichen schefften
den Himmel es auffschloß.

Auch in Uhlands Volksliedern findet sich Aehnliches:

Der jäger der nam des klanges eben war,
er jagt den einhorn ganz lieblich und offenbar,
der einhorn west sich edel, er west sich ganz hochgeporn,
got hat in selber auszerkorn.

Der einhorn west sich edel, er west sich weis,
er hielt sich eben auf einem schmalen steig,
wie dass in kein man auf erden solte fahen,
es wär dann zumal ein seuberlichs junkfrewlin.

Wär uns diser einhorn nit geporn,
so wären wir arme sünder all verlorn,
so empfahn wir in so gar unwirdigleich,
got helf uns allen in seines vaters reich,
got helf uns allen zugleich.

Das schönste Lied über die Jagd des Einhorns ist zweifellos der geistliche Jäger, ein Lied so populär, daß es sich an einzelnen Orten bis in dies unser Jahrhundert als Kirchenlied behauptet hat. Da es den Titel „Der Jäger geistlich" trägt, so scheint es Umdichtung eines weltlichen Liedes zu sein, und zwar des Liedes:

Es wollt gut Jäger jagen, wollt jagen in einem Holz,
Da gingen auf der Haide drei Dirnlein, die waren stolz.

Man vermuthet aus dem Anfange, daß sich der Bearbeiter sehr sklavisch an sein Vorbild angeschlossen, und doch ist dies ganz und gar nicht der Fall; nur Anfang und Schluß des Liedes copiren das Original. In der besten und volksthümlichsten Fassung enthält das Lied kein Wort von dem Einhorn. Indessen sieht man auch dieser Fassung sogleich an, daß der Dichter die Jagd des Einhorns im Sinne und vor Augen hat. In dieser kürzern Form findet sich das Lied noch völlig unverändert in einem Straubinger Gesangbuche von 1819, und der ungarische Dichter Stachovic hat dasselbe in gleicher Form seinem 1868 zu Wien gedruckten Gesangbuche einverleibt, das er für den deutschredenden Antheil der Diöcese Raab zusammenstellte. Auch Karl Simrock gibt diesen Text in seiner Sionsharfe. Da wir es aber mit dem Einhorne zu thun haben, müssen wir das Lied in der Fassung des Nicolaus Beuttner'schen Gesangbuches dem Leser vorlegen; es lautet hier:

1. Es wolt gut Jäger jagen,
wolt jagen durchs Himmels Thron,
Was begegnet jhm auff der Hayden?
Maria, die Jungfraw schon.

2. Den Jäger, den ich maine,
der ist vns wol bekandt,
Er jagt ein edles Einhorn,
Sanct Gabriel ist ers genannt.

3. Er führt in seinen Händen
vier Windspiel schnell vnd leiß,
Das erst war graw, das ander leibfarb,
das dritt war falb, das vierdt schneeweiß.

4. Das bedeut Gerechtigkeit,
Wahrheit, Barmhertzigkeit vnd Frid:
Das Einhorn ist Herr Jesu Christ,
der vnser Haylandt ist.

5. Er jagt das edle Einhorn
mit seinem Windspiel groß,
Er jagts gar säuberlichen
in Mariä der Jungfraw Schoß.

6. Der Engel bließ sein Hörnlein,
das lautet also wol:
Gegrüsset seystu, Maria,
bist aller Gnaden voll.

7. Vnd Gott der Herr der ist mit dir,
bist gesegnet vber alle Weib:
Du solst ein Kindlein tragen
in deinem heiligen Leib.

8. Ohn Sünd solstu gebären
ein Kind ohn einen Mann,
Der Himmel vnd die Erden
vnd alls bezwingen kan.

9. Der wird regiren ewiglich,
Jesus sein Nam soll seyn,
Vorher, in der, auch nach der Geburt
wirst bleibn ein Jungfraw rain.

10. Maria die vil raine
fiel nider auff ihre knie,
Sie dancket Gott dem Herren,
daß es sein Will geschehe.

11. Sein Will der soll geschehen
ohn grosse Peyn vnd Schmertz,
Da empfieng sie Jesum Christum
in jhr Jungfräwlichs Hertz.

12. O heilige Jungfraw Maria,
nun bitt für vns dein Kind,
Daß er vns wöll genädig seyn,
verzeyhen all vnser Sünd.

13. O heilige Jungfraw Maria,
nun gib vns deinen Segen,
Vnd schick vns frölich wiederumb haimb,
daß keins bleib vnderwegen.

14. Darum singen wir das Lobgesang
jetzundt vnd zu dieser Stundt,
Jesus Christus Gottes Sohn
mach vns an der Seel gesund.

Mit diesem Liede sind wir zu dem Anfange dieser Zeilen, zu der Darstellung der Einhornsjagd zurückgekehrt; was wir dort in Bild und Farben dargestellt sahen, das finden wir hier wieder in Wort und Reim, Zug um Zug, Linie für Linie. „Man sieht," bemerkt mit Recht Kreuser, „das Bild und das Volkslied verstanden sich gegenseitig." Hier müßten wir eigentlich auch unsere kurzen Ausführungen schließen, können uns aber nicht versagen, noch einige Strophen eines andern Volksliedes anzuführen, das also beginnt:

Hoch von dem thron ein Jeger
Der Jaget das Einhorn fein,
Ein aussserwelte Jungfrawe
streckt aus ir ärmlein balde,
mit lust sprang es darein.

Die Hündlein, die es jagten,
triebens frisch vnd wol getrost,
Die Warheit vnd Gerechtigkeit,
Fried vnd auch Barmhertzigkeit,
der Jungfrawen in den schos.

Gott sandt von Himelsthrone
Den Engel Gabriel
All zu Maria der schone,
solt geberen Gottes sone
mit namen Emmanuel.

Die Jungfraw die was edel,
von Königlicher arth,
Von David vnd dem Salomon,
gebar sie Jhesum, Gottes son,
gantz rein, keusch vnd zart.

Mit dieser Strophe verläßt das Lied die Jagd des Einhorns und wendet sich verschiedenen Symbolen und Vorbildern Maria's zu, dem Dornbusche, der Goldenen Pforte, dem Vließe Gedeons u. s. w. Wer sollte es glauben, daß dies Lied uns nur in zwei protestantischen Gesangbüchern vom Jahre 1544 und 1568 erhalten ist, die von den beiden Spangenberg, Vater und Sohn, verfaßt wurden? Letzterer bezeichnet das Lied als „Ein alt Christlich Lied, von etlichen Figuren im Alten Testament, darinnen die reine empfengnis Mariä bezeichnet". Lutherische Zeloten des 19. Jahrhunderts könnten hier lernen, daß die ältesten Altlutheraner Maria ebenso verehrten, wie wir Katholiken dies thun.

G. M. Dreves S. J.

Recensionen.

Kurzgefaßter Commentar zu den vier heiligen Evangelien. Von Theol. et Phil. Dr. **Franz X. Pölzl**, Hausprälat Seiner päpstlichen Heiligkeit und Professor der Theologie an der k. k. Universität in Wien. IV. Band: Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi. Mit Gutheißung des Wiener fürsterzbischöflichen Ordinariates. XII u. 527 S. 8°. Graz, Styria, 1892. Preis *M.* 5.

Ueber des Herrn Verfassers kurzgefaßte Commentare zu den einzelnen Evangelien (mit Ausschluß der Leidensgeschichte) ist in diesen Blättern schon wiederholt berichtet worden (Bd. XIX, S. 447; Bd. XXX, S. 314; Bd. XXXII, S. 553). Nun liegt der IV. Band vor, der uns die Darstellung und Erklärung der Leidens- und Verklärungsgeschichte nach den vier Evangelien bietet. Die bei den früheren Bänden maßgebenden Grundsätze sind auch hier eingehalten; aber es gereicht dem kurzgefaßten Commentar nur zum Vortheil, daß noch mehr als früher die einschlägige Literatur benützt ist und den Meinungsverschiedenheiten in der Auslegung ausgiebiger Rechnung getragen wird. Die Anlage des Commentars weist ebenfalls einige Verschiedenheiten auf. Die Texte der vier Evangelien sind in deutscher Uebertragung vollständig gegeben und der Erklärung in entsprechender Nebeneinanderstellung abschnittsweise vorangeschickt. Daran reihen sich textkritisch-sprachliche und historisch-archäologische Bemerkungen, die das Nothwendige in knapper Form bieten. Dann folgen die Erläuterungen und Erörterungen zu dem biblischen Texte, die meistentheils bei den einzelnen Abschnitten mit einer Darlegung des jedem Evangelisten eigenen Stoffes und mit Besprechung der auf die harmonische Vereinigung der einzelnen Berichte bezüglichen Fragen eingeleitet werden. Die Erläuterungen des Textes sind klar, bündig — kurz, was in den vorhergehenden Besprechungen zum Lobe der einzelnen Commentare bemerkt wurde, gilt in gleichem und nicht selten in höherem Grade von dieser Bearbeitung der Leidensgeschichte. Der Herr Verfasser ist sichtlich von dem Bestreben getragen, den Stoff lichtvoll zu gliedern und die Abfolge der Ereignisse und die Auffassung der einzelnen strittigen Punkte dem Leser recht eindringlich vorzuhalten. Daher finden sich nicht selten rückschauende Zusammenfassungen, Wiederholungen u. dgl., die bei den mündlichen Vorträgen freilich gut angebracht sein mögen, da diese zeitlich mehr oder minder auseinanderliegen; aber ob auch im Buche selbst?

Die gemeinschaftliche und vergleichende Behandlung des bei den vier Evangelisten gebotenen Stoffes hat allerdings ihre Vortheile; aber es ist dabei die Gefahr vorhanden, daß den Eigenthümlichkeiten des einzelnen Berichtes, den Absichten, durch welche jeder Evangelist bestimmt wurde, gerade dieses und gerade so zu erzählen, kurz, der individuellen Färbung und dem Zwecke jedweden Evangeliums nicht in alleweg die wünschenswerthe Aufmerksamkeit gewidmet werde. Der Blick ist immer mehr auf das Ganze als Ganzes gerichtet; die Ausgleichung und passende Ineinanderschiebung der verschiedenen Erzählungen drängt sich in den Vordergrund, die Lösung auftauchender scheinbarer Widersprüche oder Abweichungen nimmt die Thätigkeit in Anspruch, und so kann der einzelne Evangelist in seinem Rechte, nach seinem speciellen Zwecke, nach seinem Leserkreise erklärt zu werden, zu kurz kommen. Ich konnte mich des Eindruckes nicht erwehren, daß der Herr Verfasser dieser Gefahr nicht aus dem Wege gegangen ist.

Sehr gut ist die Charakteristik des Judas gezeichnet und der Weg beschrieben, auf dem er zu seiner schwarzen That geführt wurde (S. 28. 231). Nach der Ansicht des Herrn Verfassers hat Judas noch die Eucharistie empfangen, hat sich aber gleich darauf entfernt (S. 109. 177). Maßgebend dafür ist ihm der Bericht des hl. Lucas. Aber der läßt doch eine andere Auffassung zu, während mir Joh. 13, 30 klar und unzweideutig zu sein scheint. Darum erscheint mir nach Johannes die Ansicht, Judas habe sich vor Einsetzung der heiligen Eucharistie entfernt, als die einzig haltbare, wie sie auch in der That viele Vertreter hat. Sie ist die älteste überlieferte, wie das aus Tatians Diatessaron, aus dem hl. Hilarius, Ephrem, aus den Constit. Apost. 5, 14 erhellt. Man vgl. Corluy, Comment. in Joan. p. 232 und Cornely, Introd. III. p. 298. Der Verlauf des jüdischen Paschamahles ist S. 58 ausführlich gegeben. Allein da ist doch die Frage berechtigt, ob die in den späteren jüdischen Schriften gegebenen Darstellungen der ältern geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen? Vieles läßt daran zweifeln. Aus dem, was Surenhusius in seiner Ausgabe der Mischnischen Tractate bietet, lassen sich derartige Zweifel wohl begründen; für ähnliche Fälle, z. B. für das gerichtliche Verfahren ist es allgemein zugestanden, daß die späteren Rabbiner sich etwas zurecht gelegt haben, was in Wirklichkeit nie bestand.

Die Erörterung über die Worte ut non deficiat fides tua gehört mit zu den besten Partien des Buches. Ich zweifle, ob viele dem Herrn Verfasser beistimmen werden, wenn er uns den Petrus vorführt, wie er nach der ersten Verläugnung abseits im Hof dem stillen Schmerze über seine That sich hingeben wolle! Ebenso wenig möchte ich für Matth. 27, 9 auf eine verloren gegangene Schrift des Propheten Jeremias mich berufen. Da die Stelle sich zunächst an den Ankauf des Ackers anreiht und für diesen Ankauf erbracht wird, so ist wohl mit einer Anzahl älterer Exegeten und mit Grimm (Einheit der vier Evangelien, Anhang 1) bei Jer. 32 stehen zu bleiben. Daß Annas im Hause des Kaiphas gewohnt habe, ist eine Annahme, die sich zur Lösung einiger harmonistischen Fragen sehr empfiehlt; das Joh. 18, 19 f. beschriebene Verhör findet (S. 193) vor Annas statt. Daß der bei Marc. 14, 51

erwähnte Jüngling Marcus selber sei, wie manche (auch Grimm) sehr wahrscheinlich und ansprechend finden, wird S. 187 in Abrede gestellt. Bei der so verschieden beantworteten Frage, an welcher Stelle des jüdischen Paschamahles der eucharistische Kelch einzusetzen sei, entscheidet sich der Herr Verfasser für den dritten Kelch. Der Hauptgrund hierfür ist, daß der Weltapostel den eucharistischen Kelch den „Kelch des Segens, der Segnung" nenne. Aber dieser Grund ist keineswegs durchschlagend. Denn es scheint doch auch für den hl. Paulus viel näher zu liegen, daß er diese Benennung dem Verfahren entlehne, das Christus bei Einsetzung der Eucharistie beobachtete und das seinem Vorgange entsprechend die Apostel einhielten, daher calix cui benedicimus (cf. Cornely, Comment. in 1 Cor. p. 292).

Hie und da wird auch auf die apokryphen Evangelien Rücksicht genommen und einiges aus denselben mitgetheilt; so S. 335 f. über die beiden Schächer. Auch topographische Erörterungen werden geboten, z. B. über die Lage von Golgotha zum Erweise, daß die heutige Grabeskirche die heiligen Stätten der Kreuzigung und des Begräbnisses Jesu in sich schließe (S. 306). Ziemlich eingehend ist S. 366 f. über das aus der Seitenwunde geflossene Blut und Wasser gehandelt. Da die am Nachmittag des Auferstehungstages nach Emmaus gehenden Jünger (S. 438) nur davon wissen, daß die Frauen das Grab leer fanden und eine Engelserscheinung hatten, so drängt sich die Frage auf, wie es sich damit reime, daß der Heiland gleich morgens unmittelbar nach der Engelserscheinung den auf dem Rückwege befindlichen Frauen erschienen sei (S. 429). Eine Antwort darauf suchte ich im Commentar vergebens. Das Brodbrechen in Emmaus erklärt der Herr Verfasser von der Eucharistie (S. 447).

Allgemeineres Interesse dürften noch zwei Punkte beanspruchen. Wann feierte Christus das Paschamahl, und folglich: starb er am Tage des hohen Osterfestes? Der Herr Verfasser tritt für die Ansicht in die Schranken, daß Christus sein Paschamahl zur selben Zeit mit den Juden feierte und also am hohen Osterfesttage gelitten habe und gekreuzigt wurde. Um das festhalten zu können, muß natürlich angenommen werden, daß manducare pascha (Joh. 18, 28) von dem Genusse der Festopfer und nicht von dem Paschamahle gesagt sei. Der Herr Verfasser sagt nun freilich mit großer Entschiedenheit: „Aus Deut. 16, 1—3 ergibt sich mit voller Bestimmtheit, daß der Ausdruck nicht bloß in der engern Bedeutung: das Paschalamm, sondern auch in der weitern Bedeutung: die während der Paschazeit geschlachteten Friedensopfer, Chagigah genannt, essen" gebraucht werde. Das wird freilich oft genug behauptet. Allein aus der angezogenen Stelle folgt das keineswegs. In V. 1 ist ein zweifaches vorgeschrieben: observa mensem novarum frugum et facies phase (hebr. et LXX), und V. 3 heißt es der doppelten Vorschrift entsprechend: immolabis phase Domino Deo tuo pecus et boves. Folgt nun daraus, daß phase (pesach) im allgemeinen Sinne gebraucht sei? Noch nicht. Denn in V. 3 wird eben dem V. 1 entsprechend eine doppelte Vorschrift gegeben, eine die sich auf das facere phase bezieht, und das ist immolare phase pecus, d. h. zum Pascha wird pecus (צאן) genommen; und

die andere, die sich auf die sonstige Festfeier bezieht, zu der Opfer von boves (בָּקָר) vorgeschrieben sind. Daß so zu erklären sei, erhellt ferner aus dem bei der Gesetzeserklärung geltenden Grundsatz, daß eine dunkle summarische Stelle nach jener zu erläutern sei, in der ex professo über den Gegenstand gehandelt wird. Nun aber ist es klar, daß Deut. 16, 1 f. eine gedrängte Zusammenfassung der früher gegebenen Vorschriften bietet. Also ist auch Deut. 16, 1 f. nach den classischen Stellen Exod. 12, 1—10. Lev. 23, 5—8 und Num. 28, 19 zu erklären.

Für die Frage, ob Christus wirklich am Osterfeste gekreuzigt wurde, ist auch von Bedeutung, was uns über die christlichen Quartodecimaner berichtet wird. Diese feierten nach ältester Ueberlieferung, die sie auf den Apostel Johannes zurückführten, stets am 14. Nisan, also am Tage der Schlachtung des Osterlammes, das Gedächtniß des Leidens und Todes Jesu (vgl. Fragment der Paschachronik bei Dindorf S. 7.; Epiphanius [Haeret.] 50, 1; Theodoret [Haeret. fab.] 3, 4; damit stimmt auch, was Eusebius 5, 23 von den Gemeinden von ganz Asien berichtet). Auch den judaisirenden Quartodecimanern gegenüber (im laodicenischen Streit um das Jahr 170) betonen Apollinaris, Clemens, Hippolytus in den Fragmenten der Paschachronik ganz entschieden, Christus sei als das wahre Osterlamm an dem Tage gestorben, an dem die Juden ihr Osterlamm schlachteten. Pascha nostrum immolatus est Christus (1 Cor. 5, 7). Andere Zeugnisse des Alterthums sind beigebracht im „Katholik" 1876, II, 142 f.

Ein anderer Punkt ist die Frage nach der hora quasi sexta (Joh. 19, 14). Als einen sehr wahrscheinlichen bezeichnet der Herr Verfasser den Erklärungsversuch, diese hora quasi sexta sei die Zeit bis gegen 7 Uhr morgens. Allein da erheben sich doch gewaltige Bedenken. Nach Luc. 22, 66 (ὡς ἐγένετο ἡμέρα, ut factus est dies) versammelt sich das Synedrium, man führt Jesus vor, er wird gefragt, ob er der Christus sei u. s. f.; sodann wird er zu Pilatus geführt; es folgen die Anklagen vor Pilatus, das Verhör Jesu, die Sendung zu Herodes; nach der Rückkehr von Herodes neue Verhandlungen vor Pilatus, dann die Scene mit Barabbas, die Geißelung, die Dornenkrönung, die Verspottung, Ecce homo, neue Verhandlungen, neue Drohungen von seiten der Juden — und jetzt endlich das ecce rex vester und die hora quasi sexta. Welche Zeit haben wir nun Luc. 22, 66 (ut factus est dies)? Das kann nicht viel vor 6 Uhr morgens sein. Ist es nun möglich, daß all die aufgezählten Ereignisse innerhalb einer Stunde sich abgespielt haben? Mir scheint es unmöglich. Andere Zeitbestimmungen bei Johannes weisen gleichfalls darauf hin, daß er die Stunden von Sonnenaufgang zähle; Joh. 4, 6 kann weder 6 Uhr morgens noch 6 Uhr abends sein; die Mittagszeit aber paßt vortrefflich; 4, 52 kann die hora septima auch nicht 7 Uhr morgens sein, kaum 7 Uhr abends; ganz gut aber paßt 1 Uhr mittags, wie Schegg trefflich aus topographischen Gründen betreffs der Heimkehr des regulus nachweist (Leben Jesu z. St.).

Doch das sind Punkte, in denen wohl nie Einhelligkeit unter den Exegeten erzielt werden wird. Das Zeugniß aber muß dem Herrn Verfasser gegeben

werden, daß er seine Ansichten mit Umsicht, Mäßigung und Klarheit vorträgt und selbe mit den besten Gründen, die für sie aufgeführt werden können, stützt und empfiehlt. Daher ist das Studium seines Commentars sehr angenehm und belehrend. Es ist richtig, was im Vorwort bemerkt wird, die einzelnen Abhandlungen hätten durch die Anlage des Commentares an Uebersichtlichkeit gewonnen, und es sei mehr als in den früheren Commentaren auf die praktischen Bedürfnisse der Seelsorger Rücksicht genommen worden. Eingestreute Bemerkungen, z. B. über Liturgie u. dgl., sind immer dankenswerth. Zu S. 81 sei noch die Berichtigung angebracht, daß in den Consecrationsworten Matth. 26, 28 in mehreren Vulgatahandschriften effunditur gelesen wird, so im codex amiatinus, fuldensis, hubertianus, mediolanensis, oxoniensis, lindisfarnensis und auch in zwei Italahandschriften (a, d), und so hat auch Wordsworth, dem ich diese Angaben entnehme, in seiner Ausgabe des Matthäusevangeliums secundum editionem sancti Hieronymi (Oxonii 1889) aufgenommen: qui pro vobis effunditur, was bekanntlich genau zum griechischen Text stimmt.

Die Brauchbarkeit des Commentars hat der Herr Verfasser noch bedeutend erhöht durch Zugabe eines alphabetischen Personen- und Sachregisters. Der Wunsch des Herrn Verfassers, daß seine Arbeit etwas zur Glorie des verklärten Erlösers und zum Heile der Gläubigen beitragen möge, wird gewiß kein leerer bleiben.

Druck und Ausstattung ist gut.

Joseph Knabenbauer S. J.

Bibliothek der katholischen Pädagogik. III. Band: Ausgewählte Schriften von Columban, Alkuin, Dodana, Jonas, Hrabanus Maurus, Notker Balbulus, Hugo von St. Victor und Peraldus. — Einleitung und Uebersetzung von P. **Gabriel Meier**, Professor der Geschichte und Stiftsbibliothekar zu Einsiedeln. XII u. 345 S. 8⁰. Freiburg, Herder, 1890. Preis *M.* 3.50.

Nicht weniger als acht, zum Theil wenig bekannte, Persönlichkeiten werden uns hier mit ihren Ansichten über Erziehung und Unterricht vorgeführt. Dieselben vertreten fast das ganze Mittelalter vom 6. Jahrhundert an (Columban) bis zum 13. (Peraldus), und sowohl Deutschland als Frankreich, England, Irland liefern ihren Beitrag.

Außer den besonderen Einleitungen, welche über Leben und Schriften der einzelnen das Wissenswürdige mittheilen, enthält unser Band eine allgemeine Einleitung, die in 29 Paragraphen gewisse dem Mittelalter eigenthümliche Erscheinungen und Einrichtungen hervorhebt. So werden in dankenswerther Weise (S. 2) sechs mittelalterliche Concilien angeführt, deren Beschlüsse zeigen, wie sehr die Kirche in jener Zeit sich Unterricht und Schulen angelegen sein ließ. Für dieses nämliche wird auch auf die Geschichte der großen Klöster hingewiesen, welche die eigentlichen Pflanzstätten christlicher Bildung waren (S. 3). Mit Recht finden auch die großartigen Verdienste des Benediktinerordens Erwähnung. Noch manches andere Bekannte und minder Be-

kannte führt diese Rundschau zum bessern Verständnisse des ganzen Buches vor, z. B. die gebräuchlichsten Schulbücher und die Studienordnung. Hierbei wäre es nun aber zur Vermeidung von Mißverständnissen zweckmäßig gewesen, einzelne Behauptungen zu beschränken oder getrennte Nummern, die sich auf den gleichen Gegenstand beziehen, in eine einzige zu verarbeiten. So heißt es:

XXI. „Es war eine rohe Zeit, und es dauerte lange, bis die gesitteten Völker sich den Banden der Zucht freiwillig fügten. Klagen über die ausgelassene Schuljugend sind daher sehr häufig. Es kann auch nicht geläugnet werden, daß die früheren Zeiten mit den heutigen in Bezug auf feine Sitte nicht wetteifern können."

Dagegen lesen wir später:

XXV. „Bei der Erziehung drang man auch auf äußern Anstand und feine Sitte. Hierfür hatte man im Mittelalter oft noch mehr Sinn als selbst heutzutage. Man unterrichtete die Kinder im höfischen Benehmen und bediente sich dabei der zahlreichen gereimten Anstandslehren und Tischzuchten, die wohl zum Auswendiglernen bestimmt waren. Auch die Dichter des Mittelalters rühmen höfischen Sinn und kehren gern Anstandslehren hervor."

Hier wird es offenbar dem Leser nicht leicht, eine klare Ansicht zu gewinnen. In Bezug auf einen andern Punkt lesen wir:

XVIII. „Charakteristisch für die mittelalterliche Bildung ist die Abhängigkeit von der Autorität, das unbeschränkte Ansehen, in welchem die großen Lehrer der Vorzeit standen. . . . An den übertragenen Lehren hielt man fest, ohne sie zu prüfen, und überlieferte sie wieder ebenso treu der folgenden Generation. Der Geist besaß noch nicht Selbständigkeit genug, um am Maßstabe der Kritik den Inhalt des Wissens zu messen. . . ."

XXVII. „Der damaligen Forschung fehlte es an rationeller Begründung, systematischer Ordnung und eindringender Kritik. Man besaß eben Werkstücke der Wissenschaft, aber um einen selbständigen wissenschaftlichen Bau aufzuführen, war die gemeinsame Arbeit von Jahrhunderten nothwendig."

Wenn nun auch in anderen Nummern (XXVIII—XXIX) von dem wissenschaftlichen Eifer und einzelnen bedeutsameren Leistungen die Rede ist, so bedürfen doch jene von der mittelalterlichen Bildung einfachhin ausgesprochenen Behauptungen wohl einer weitern Beschränkung. Das Mittelalter umfaßte eben eine gute Zahl von Jahrhunderten. Was vom Anfang gilt, gilt nicht ebenso vom Ende. Von den Bauten des 6. oder 7. Jahrhunderts zu den späteren gotischen Domen, von dem Ludwigsliede zu den großen Epen des 13. Jahrhunderts ist doch ein mächtiger Fortschritt. Den Forschungen Anselms von Canterbury und Thomas' von Aquin, um nur diese beiden zu nennen, die doch auch dem Mittelalter angehören, fehlte es nicht an rationeller Begründung und systematischer Ordnung, und den beiden Summen des letztern wird niemand den Titel eines selbständigen wissenschaftlichen Baues verweigern.

Die einzelnen Schriften folgen sich in der Zeitordnung. Demgemäß steht an der Spitze:

1. Der hl. Columban, dessen Leben uns so recht die apostolische Thätigkeit jener Zeit veranschaulicht. In Irland geboren und erzogen, begab

er sich gegen Ende des 6. Jahrhunderts mit zwölf Genossen auf das Festland, gründete ein Kloster in den Vogesen, wirkte mehrere Jahre an den Ufern des Bodensees und ging von dort nach Italien. In einer Schlucht des Apennin gründete er abermals eine Niederlassung, in der er starb. Von ihm wird uns ein kurzes Schreiben mitgetheilt, in dem er einen Schüler an die Eitelkeit der irdischen Dinge erinnert und zum Streben nach den himmlischen Gütern ermahnt. Die Schönheit der Sprache und Wärme des Gefühls waren Veranlassung, daß der Brief selbst den Gedichten beigerechnet wurde.

2. Alkuin (Albinus, Alchuine, Alh-win, d. h. Tempelfreund). Er entstammte England. In der Schule von York gebildet, las er in einem Alter, in welchem unsere Jugend sich mit Nepos abzumühen pflegt, den Vergil, den er damals, ein elfjähriger Knabe, mehr liebte als den Psalter. Bekannt ist, wie er in Italien mit Karl dem Großen zusammentraf, und wie dieser „sein Freund und, um der Lehrer seines Volkes zu werden, sein Schüler wurde" (S. 20). Aus den zahlreichen Schriften des „gelehrtesten Mannes seiner Zeit" werden vier Proben geboten: 1. das frische, geistreiche Gespräch zwischen Pippinus und Albinus, das man stets aufs neue mit Freuden liest; 2. mehrere Kapitel aus der Schrift über die Seele; 3. ein größeres Schreiben an die Zöglinge des St. Martinsklosters in Tours; 4. ein kleineres an Egfried, den König der Mercier. Sind auch sämmtliche Stücke mit sachkundigem Auge gewählt, so gebührt dem Herausgeber doch besonderer Dank für die Aufnahme des an dritter Stelle angeführten Schreibens. Dasselbe handelt über die Beicht und ist wichtig für den Dogmatiker wie den Pädagogen. Das 8. Jahrhundert liefert uns hier ein schönes Zeugniß für die Nothwendigkeit des sacramentalen Sündenbekenntnisses vor dem Priester. In der rührendsten Weise, wie ein liebevoll besorgter Vater, redet Alkuin den Jünglingen ins Herz, weist sie hin auf die Allwissenheit Gottes, dem nichts verheimlicht werden kann; auf seine Barmherzigkeit, die der Menschheit einen so kostbaren Gnadenschatz verliehen hat; auf seine Gerechtigkeit, die alles strafen wird, was nicht durch ein aufrichtiges Bekenntniß getilgt ist. Das Ganze verdient wiederholt gelesen zu werden. Hier folge bloß die zusammenfassende Schlußermahnung (S. 50).

„So eilet denn, geliebteste Söhne, zum Heilmittel der Beicht. Leget im Bekenntniß eure Wunden bloß, daß die heilsamen Arzneien in euch zur Wirkung gelangen. Die Tage dieses Lebens vergehen; ungewiß ist für jeden aus uns die Stunde, wo der Staub zum Staube wiederkehren wird, und der Geist eingeht zum Herrn, der ihn gegeben hat, um gerichtet zu werden nach seinen Werken. Dort wird die Seele vernehmen, was sie hier, mit dem Fleische verbunden, im Verborgenen gethan hat. Wenn sie jetzt sich schämt, ihre Sünden zu beichten und durch die Buße zu sühnen, so wird der böse Anstifter gegen sie aufstehen, welcher sie einst zur Sünde verleitet hat, wenn wir nicht vorher uns bemühen, in der Beicht uns den Richter günstig zu machen. Denn die Sünden, welche wir demüthig bekennen, hat der Teufel nicht die Macht, in jenem schrecklichen Gerichte über unser Leben uns vorzuwerfen. Wohlan denn, Jünglinge und Knaben, befreiet euch von der Knechtschaft des Teufels. Eilet vermittelst der Buße zur Güte und Milde des allmächtigen Gottes. . . . Und ihr, hochehrwürdige Lehrer und Väter dieses Hauses, lehret eure Söhne, fromm, mäßig und keusch zu leben, vor Gott in aller Demuth, Gehorsam

und Heiligkeit zu wandeln, den Priestern Christi ein aufrichtiges Bekenntniß ihrer Sünden abzulegen, den Schmutz fleischlicher Wollust mit den Thränen der Reue abzuwaschen und in dieselben nicht mehr zurückzufallen; denn spätere Wunden sind schlimmer als frühere. Vergesset nicht, daß euch selbst bei Gott ein ewiger Lohn verheißen ist für die Rettung eurer Kinder, damit ihr im Himmel als unvergänglichen Ehrensold genießet, was ihr auf Erden gewirkt habt."

Wenn der ehrwürdige Abt von St. Martin der Jugend insbesondere die sacramentale Beicht empfiehlt, so steht er damit in seiner Zeit nicht allein. Auch die edle Dodana schreibt an ihren Erstgeborenen (S. 82):

„Bei ihnen (erfahrenen Priestern) lege auch, so gut du es verstehst, im geheimen, unter Seufzern und Thränen, eine aufrichtige Beicht ab. Mögest du durch aufrichtige Besserung und würdige Genugthuung, durch die Buße deine Tage verdoppeln und würdig werden, die Verheißungen zu erlangen mit den Heiligen."

Mit gutem Grund macht der Herausgeber in der Einleitung auf diesen Gegenstand aufmerksam; er fügt selber noch einige Beispiele hinzu (S. 11).

„Ein vorzügliches Erziehungsmittel waren auch die heiligen Sacramente der Kirche. Namentlich auf die Beicht wird in den pädagogischen Schriften öfters hingedeutet. Die sechs Knaben, welche im Kloster Clugny so sorgfältig erzogen wurden, wie selbst ein Königssohn nicht, mußten zweimal in der Woche beichten. Der hl. Ludwig, König von Frankreich, gibt seiner Tochter Isabella, Königin von Navarra, den Rath: Liebe Tochter, gewöhnt Euch daran, daß Ihr oft beichtet; wählt Euch aber stets einen Beichtvater, dessen Herz rein ist, dem es aber auch an Einsicht nicht fehle, damit er Euch weisen könne, was Ihr in diesen Dingen meiden und was Ihr suchen müßt, und nehmt stets den Rath so auf, daß Euer Beichtvater und Eure anderen Freunde Euch dreist lehren und tadeln dürfen."

Außerhalb der Kirche stehenden Pädagogen ist, wie das Sacrament selber, so dessen pädagogische Bedeutung fremd; aber auch katholischerseits fehlt bisweilen die rechte Würdigung. Der Bann der Unterschätzung des eigenen Besitzes ist noch nicht völlig gelöst. Im Bußsacrament hat der göttliche Erzieher der Menschheit seiner Kirche das vornehmste und wirksamste Mittel zur Bildung des innern Menschen verliehen für alle Lebensalter, besonders jedoch für die Jugend, die ganz in der Entwicklung begriffen ist. Es handelt sich bei unserem Gegenstande für das Kind ja nicht bloß um eine mehr und mehr klärende Selbsterforschung, nicht bloß um eine bewußte Vorführung sämmtlicher Pflichten und Obliegenheiten, nicht bloß um eine lebendige Vergegenwärtigung jeglicher Verletzung derselben, nicht bloß um einen reuevollen Willensentschluß, hinfort sich größerer Treue zu befleißen — alles dieses kann in der natürlichen Ordnung der Dinge geschehen und wird nie, so selten es in der Wirklichkeit geschehen mag, ohne Frucht sich vollziehen, zumal wenn es unter der Leitung eines erfahrenen väterlichen Freundes geschieht; im Sacrament aber wird diese ganze natürliche Thätigkeit durch eine höhere Weihe geadelt, durch eine übernatürliche Kraft eingeleitet und getragen, durch den trostvollen Segen göttlicher Verzeihung besiegelt. Das ist das von der göttlichen Vorsehung selbst angeordnete große Bildungsmittel des menschlichen Herzens. Die so oftmalige Anwendung desselben, wie sie im Kloster Clugny

stattfand, würden wir für unsere Jugend der ganzen Zeitlage nach schon aus Ehrfurcht vor dem heiligen Sacramente nicht befürworten; aber ein Mehr, als thatsächlich vielerorts stattfindet, würde von heilbringender Wirkung sein.

3. Dodana (lateinische Form des germanischen Dhuoda), eine der durch Bildung hervorragenden Frauen der Karolingerzeit, wurde im Jahre 824 im königlichen Palaste zu Aachen mit dem Herzog von Aquitanien vermählt. Die Ehe war nicht glücklich. So fromm die Gemahlin, so gewissenlos scheint der Gemahl gewesen zu sein. Dem Beispiele des Vaters folgten die beiden der Ehe entsprossenen Söhne; alle drei starben eines gewaltsamen Todes. Dodana mußte einsam, von ihrem Manne und ihren Kindern getrennt, leben. Da sie auf diese Weise keinen unmittelbaren Einfluß auf die Erziehung der letzteren zu üben vermochte, wollte sie es wenigstens mittelbar. Deshalb verfaßte sie für Wilhelm, ihren Erstgeborenen, eine schriftliche Unterweisung, wie er sein Leben einzurichten habe, damit es ein christenwürdiges und standesgemäßes sei. — Die Schrift wurde zum erstenmal vollständig 1887 in Paris herausgegeben, und P. Meier hat sich durch die Uebersetzung und Veröffentlichung derselben in der „Bibliothek" ein wahres Verdienst erworben. Dodana's „Handbüchlein" ist eine werthvolle Perle des dritten Bandes. „Die Schrift ist von einem tief religiösen Geiste durchdrungen, der überall zu Tage tritt neben der zärtlichsten Mutterliebe. Sie spricht über die heiligsten Gegenstände der Religion mit tiefster Ehrfurcht und sucht solche auch ihren Kindern einzuprägen. Sodann legt sie ihnen besonders die Achtung gegen den Vater ans Herz, Treue gegen den kaiserlichen Oberherrn, Ehrfurcht für die Priester, Eifer zum Guten, Flucht vor dem Laster; sie mahnt, das Leben der Heiligen zu lesen, für die Lebendigen und die Verstorbenen zu beten. Man ist erstaunt, bei dieser Frau eine so gründliche Kenntniß der Heiligen Schrift zu finden" (S. 53). — Ist es eine Hauptpflicht der Eltern, insbesondere der Mutter, ihre Kinder zu andächtigem Gebete anzuhalten, so hat Dodana diese Pflicht treulich erfüllt. Man lese unter anderem nur das hübsche Abendgebet, das sich im zehnten Abschnitt (S. 65) findet.

„Bete mit dem Munde, rufe mit dem Herzen, bitte mit dem Werke, daß Gott dir immer hilfreich sei, Tag und Nacht, zu jeder Stunde und in jedem Augenblicke. Hast du dich zur Ruhe niedergelegt, so sprich: Gott, merke auf meine Hilfe. Herr, eile mir beizustehen. Ehre sei dem Vater u. s. w. Dann das Gebet des Herrn und hierauf: Du hast mich bewacht, o Herr, während des Tages; bewache mich, sofern es dir gefällt, auch in dieser Nacht, damit ich, unter dem Schatten deiner Flügel geschützt, vom Heiligen Geiste erfüllt, von deiner königlichen Leibwache umgeben, von der Engel Heerschaar bewacht, den Schlaf des Friedens schlummere, wenn ich auch wenig Ruhe genieße. Wenn ich unterdes erwache, will ich eingedenk sein, daß du mein Hüter bist, der du einst dem seligen Jakob auf der Leiter stehend als Erlöser erschienen bist. — Hierauf mache das Zeichen des Kreuzes auf deine Stirne und auf dein Bett, als Erinnerung an jenes Kreuz, an dem du erlöst wurdest, auf diese Weise: †, und sprich dazu: Dein Kreuz verehre ich, o Herr, und glaube an deine Auferstehung. Dein heiliges Kreuz sei mit mir. Das Kreuz ist es, das ich, sobald ich es erkannte, immer geliebt habe und immer verehre. Im Kreuz ist mein Heil, im Kreuz mein Schild, das Kreuz mein Schutz und beständige Zuflucht; das Kreuz

ist mein Leben, aber dein Tod, o Satan, du Feind der Wahrheit, du Pfleger der Eitelkeit. Das Kreuz ist mein Leben, dein Tod auf immer. — Ferner: O Herr, dein Kreuz † verehre ich und danke dir für dein ruhmwürdiges Leiden, der du dich gewürdiget hast, geboren zu werden, zu leiden, zu sterben und von den Todten aufzuerstehen. Der du mit dem Vater und dem Heiligen Geist . . .

„Der Segen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes steige herab und bleibe immer auf dir, o Wilhelm, und auf deinem kleinen Bruder. Amen."

4. Jonas, Bischof von Orléans. Er gehört gleichfalls der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts an. Als ausgezeichneter Theologe nahm er an mehreren damaligen Synoden, auch an dem Streit über die Bilderverehrung hervorragenden Antheil. Unterricht und Erziehung der Jugend sind von ihm nur gelegentlich berührt in einer Anleitung zum christlichen Leben für Erwachsene, die er auf Bitten des Grafen von Orléans verfaßte. Dieser „Laienspiegel" enthält drei Theile: im ersten und dritten mehr allgemeine Vorschriften, im zweiten eine Anleitung für Eheleute. In der letztern huldigt er der strengern Ansicht, die auch in unserer Zeit noch Anhänger gefunden hat, an entscheidender Stelle aber nicht gebilligt worden ist. Aus diesem Werk, das für die Geschichte der christlichen Ethik Bedeutung hat (S. 107), bringt der vorliegende Band vier Kapitel: über die Pflicht der Pathen, den Täufling durch Wort und Beispiel zur Tugend anzuleiten; über die Pflicht der Eltern, ihre Kinder in den Geheimnissen des Glaubens und der Furcht Gottes zu unterweisen, und über die Pflicht der Kinder, den Eltern mit schuldiger Ehrfurcht zu begegnen. Ueberall tritt uns eine großartige Vertrautheit mit der Heiligen Schrift und den lateinischen Kirchenvätern entgegen. Das ganze Buch ist aus ihren Aussprüchen wie eine reiche Mosaikarbeit zusammengesetzt.

5. Hrabanus Maurus, das Mainzer Kind; der Zögling, Lehrer, Abt des Klosters Fulda; der Erzbischof endlich seiner Vaterstadt, war einer der schreibfleißigsten, aber auch schreibfähigsten Verfasser seiner Zeit. Nicht bloß im 9. Jahrhundert, noch lange hernach diente, nebst anderen seiner Schriften, das umfassende Werk „Vom Weltall" wie ein großes Conversationslexikon als Fundgrube des gesammten Wissens. Besonders Deutschland ist ihm zu Dank verpflichtet. Schon gleich im Anfang seiner Regierung förderte er mit Ernst die Predigt in deutscher Sprache. Der Elsässer Otfried, Verfasser des „Krist", durch den der Reim in der deutschen Dichtung sich einbürgerte, hatte seinen Unterricht genossen. Nicht mit Unrecht hat man ihn sowohl wegen seiner eigenen unermüdlichen Lehrthätigkeit als auch weil so viele seiner Schüler im Norden wie im Süden Deutschlands emsig wirkend dem Beispiel ihres Lehrers folgten, einen Begründer des deutschen Schulwesens genannt. Dringend empfahl er seinen Geistlichen neben dem Studium der theologischen Fächer auch das der weltlichen Wissenschaft. Den schönen, ewig wahren Grundgedanken, der ihn dabei leitete, lassen die in unserer Sammlung enthaltenen Erörterungen über die sieben freien Künste (S. 122 ff.) klar hervortreten. Wissen und Kunst stammen von Gott, sind Eigenthum Gottes, müssen seinen Dienern ein Mittel und Werkzeug sein, seine Wahrheit besser

zu erkennen, siegreicher zu vertheidigen, eindringlicher zu verbreiten. — In der Erziehung verlangt er ernste Wachsamkeit und Strenge (S. 135).

6. **Notker**, Balbulus (d. h. der Stammler) genannt, gehört der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts an. Er stand zu dem berühmten Kloster St. Gallen nicht im gleichen, aber doch in einem ähnlichen Verhältnisse, wie Hraban zu Fulda gestanden hatte. In St. Gallen war er selbst erzogen und gebildet, ebendort wirkte er für die Erziehung und Bildung anderer. Auch die Klosterbibliothek stand unter seiner Leitung. Berühmt ist er als Verfasser von Sequenzen. In Behandlung der Zöglinge der Klosterschule wird er als „der mildeste der Milden" gepriesen (S. 140), ohne daß er doch darum gleichgiltig oder nachlässig gewesen wäre in Handhabung der nöthigen Zucht. Die vier Briefe, welche sich von ihm im vorliegenden Bande finden, sind an seinen Schüler Salomo, den nachherigen Bischof von Konstanz, gerichtet. Notker ermahnt darin ihn, sowie seinen Bruder, zum fleißigen Studium der Wissenschaft. Zur Vorbereitung auf das Priesterthum empfiehlt er darin besonders die Lesung des Lebens der Heiligen und der Pastoralbücher des hl. Gregor.

7. **Hugo von St. Victor.** Er wurde geboren 1097; seine erste Bildung erhielt er in dem vom Halberstädter Bischof Reinhard gegründeten Augustinerkloster Hamersleben im Sachsenland. Ungefähr 18 Jahre alt, begab er sich mit seinem gleichnamigen und gleichgesinnten Oheim, der Archidiakon von Halberstadt war, nach Frankreich. Zu Paris traten sie beide in die Abtei der Augustiner-Chorherren von St. Victor ein. Ausgezeichnet durch Tugend und Wissenschaft, lebte hier der jüngere Hugo, der „Augustin seiner Zeit" genannt, als Lehrer der Philosophie und Theologie. An „Umfang des gelehrten Wissens, Feinheit des Geistes, Gründlichkeit, Vielseitigkeit und Leichtigkeit in der schriftlichen Darstellung übertraf er seine Zeitgenossen" (S. 152). Doch war er nicht bloß ein **Gelehrter**, sondern auch ein **Lehrer**. Dieses zeigt sein berühmtes Werk „Didaskalikon" oder „Eruditio didascalica", „Anleitung zur Wissenschaft". Hierin gibt er eine Anleitung, was, wie und in welcher Ordnung man studiren soll. Aus der in unserem Bande enthaltenen Lehre von den Künsten und Wissenschaften hat, dem Zwecke der „Bibliothek" gemäß, das dritte Buch besondere Bedeutung. Es handelt von der Ordnung im Lesen oder Lernen. Hier tritt der echte **Lehrer** als solcher klar hervor.

„Unsere Schulgelehrten wollen oder können den rechten Weg beim Studiren nicht einhalten, und deswegen finden wir viele, die studiren, aber wenige, die weise sind. Und dennoch muß offenbar der Leser ebenso sorgfältig darauf achten, daß er seinen Fleiß nicht unnützen Dingen zuwende, wie daß er nicht bei seinem guten und nützlichen Vorhaben erlahme. **Es ist schlimm, wenn man das Gute nur nachlässig betreibt, noch schlimmer aber, wenn man viele Mühe auf eitle Dinge verwendet**" (S. 192).

„Es gibt solche, die zwar nichts von dem, was studirt werden muß, auslassen, aber nicht verstehen, jeder Wissenschaft zuzutheilen, was ihr gebührt, sondern bei den einzelnen alle übrigen hineinziehen. — Je mehr du Ueberflüssiges sammelst, desto weniger kannst du das, was wirklich nützlich ist, fassen und behalten.... Wenn wir von einer einzelnen Kunst handeln, hauptsächlich beim Unterricht, wo

alles in einen Leitfaden zusammengefaßt und möglichst faßlich dargestellt werden muß, so müssen wir uns begnügen, den Gegenstand möglichst kurz und passend zu erklären, damit wir nicht, wenn wir unsere Begründung allzuweit herholen, den Schüler mehr verwirren als bilden. Man muß nicht alles sagen, was man weiß, damit, was wir sagen müssen, um so nützlicher sei" (S. 194).

„Wir müssen bei jedem Unterricht etwas Kurzes und Bestimmtes zusammenfassen, um es in die Vorrathskammer des Gedächtnisses zu hinterlegen und später nach Bedarf wieder hervorholen zu können. Dann müssen wir es auch oft wieder vornehmen und gehörig wiederkäuen, daß es nicht durch zu langen Nichtgebrauch einroste. Daher wollest du dich, mein lieber Leser, nicht darob freuen, wenn du vieles liesest, sondern wenn du vieles verstehst und nicht nur verstehst, sondern auch zu behalten vermagst" (S. 197).

Wer nach Wissenschaft strebt, muß auch seinen Charakter bilden. Den Anfang der Charakterbildung aber macht die Demuth. Unter den Regeln der Demuth gelten für den Leser hauptsächlich diese drei (S. 198):

„Erstens soll er keine Wissenschaft, kein Buch gering achten; zweitens sich nicht schämen, von jedem zu lernen; drittens, einmal im Besitze der Wissenschaft, die übrigen nicht verachten. . . . Es besitzt niemand die Gabe, alles zu wissen, und wiederum ist niemand, der nicht von der Natur eine Geistesanlage empfangen hätte. Daher wird ein verständiger Leser alle gerne hören, alles lesen, kein Buch, keine Person, keine Lehre verachten. Ohne Unterschied sucht er bei allen das, was ihm fehlt, und schaut nicht darauf, wieviel er schon wisse, sondern wieviel er nicht wisse. Dahin gehört jener Ausspruch des Plato: Ich will lieber bescheiden von anderen lernen, als unbescheiden anderen das Meinige aufdrängen. . . . Derjenige geht am schnellsten, der regelrecht fortschreitet. Manche, die einen großen Sprung thun wollen, fallen in den Abgrund. Eile also nicht zu sehr; auf diese Weise wirst du bälder zur Weisheit gelangen. . . .

„Schätze auch keine Wissenschaft gering, weil jede Wissenschaft gut ist. . . . Wenn du nicht alles lesen kannst, lies das, was nützlicher ist. Und wenn du auch alles lesen könntest, so darf doch nicht auf alles die gleiche Mühe verwendet werden. Vielmehr muß man einiges lesen, um darin nicht unwissend zu sein; einiges, damit es uns nicht unerhört vorkomme, weil wir sonst das, von dem wir nie gehört haben, bisweilen allzu hoch anschlagen. . . ."

So schrieb ein Mönch in den finsteren Zeiten des Mittelalters, und so schrieb er nicht bloß, sondern nach diesen Grundsätzen handelte er von Jugend auf. So war es nicht anders möglich, als daß er es zu großartigem Wissen brachte. Von ihm lernten die großen Lehrer des 12. und 13. Jahrhunderts. Noch jung, unterlag er der fortgesetzten Arbeit und der Strenge seiner Lebensweise. Erst 44 Jahre alt, starb er eines frommen Todes den 11. Februar 1141.

8. Peraldus (Wilhelm Perrault), der 100 Jahre nach Hugo lebte, Zeitgenosse des hl. Thomas von Aquin und wie dieser Mitglied des Ordens des hl. Dominicus war, wird als tiefdenkender Philosoph, gelehrter Naturkundiger und großer Theologe gerühmt. Die wichtigste seiner Schriften ist das Buch De eruditione principum, „Von der Erziehung der Fürsten", d. h. hier überhaupt des Adels, der Vornehmeren, der höheren Stände. Vor mehr als 20 Jahren schon wurde das Werk durch die Sorgfalt zweier hervorragender

katholischer Männer der Oeffentlichkeit übergeben. Emmanuel von Ketteler, der damalige Bischof von Mainz, bat den ausgezeichneten Schulmann Heinrich Bone, der als Director des Gymnasiums so segensreich in derselben Stadt wirkte, dies Buch zu übersetzen. Der Bischof selbst schrieb die Vorrede. In dieser spendet er dem Peraldus das Lob, daß er dem hl. Thomas an Hoheit und Tiefe des Geistes würdig zur Seite stehe und in dieser Schrift die Ideen des hl. Thomas, oder vielmehr die Ideen des Christenthums und der christlichen Vorzeit, ausgesprochen habe. Dieses genügt, die Bedeutung des ganzen Werkes zu kennzeichnen. Aus den sieben Büchern, die dasselbe enthält, ist das für die „Bibliothek“ wichtigste fünfte nach der Bone'schen Uebersetzung mitgetheilt. Es handelt in 71 (66) Kapiteln über „Unterricht und Erziehung der Kinder“ bis zur Standeswahl hinauf, indem es die Grundsätze für Ausbildung der Mädchen sowohl wie der Knaben entwickelt. Ehe und Jungfräulichkeit, besonders die letztere, werden noch eingehend gewürdigt. In allem zeigt sich ganz die christlich entschiedene Auffassungsweise und klare, bündige Darstellung des hl. Thomas, so daß es niemand, der mit den Schriften des doctor angelicus nur etwas vertraut ist, wunder nehmen kann, wenn das Werk des Peraldus so lange den Namen seines größern Zeit- und Ordensgenossen an der Stirne trug. Die Schrift ist nicht genügend geschätzt. Abgesehen von den darin niedergelegten Grundsätzen einer christlichen Erziehung, bietet sie in manchen Kapiteln dem Geistlichen eine vollständige, bündig ausgeführte Disposition für Predigten oder sonstige Vorträge, z. B. über manche Tugenden. Um die Art zu kennzeichnen, seien nur einige Eintheilungen angeführt.

Wissenschaftliche Bildung und Bestrebung ist für die Vornehmen nothwendig, weil sie nicht bloß sich selbst, sondern auch ihre Untergebenen zu leiten haben; ferner um der Gefahr des Müßigganges zu entgehen und eine würdige Unterhaltung und Erholung zu haben (S. 220).

Bildung und Erziehung müssen frühzeitig beginnen um vieler geistigen Vortheile willen. 1. Bei der Jugend prägt sich das Gute tiefer ein; 2. der Dienst, den man Gott in der Jugend darbringt, ist ihm viel angenehmer; 3. frühe Angewöhnung hat eine angenehme Leichtigkeit im Gefolge; 4. dieses gibt Gemüthsruhe im Leben und im Tode; 5. es ergibt sich ein größeres Maß der Belohnung; 6. die Qual des Fegfeuers wird ganz gemieden oder doch verkürzt (S. 222).

Bei der Wahl eines Lehrers sollen fünf Eigenschaften maßgebend sein: 1. Ein talentvoller Geist, 2. ein sittlicher Lebenswandel, 3. demüthiges Wissen, 4. Beredsamkeit, 5. praktische Gewandtheit im Unterrichten (S. 233).

Erfordernisse zu einem tüchtigen Lernen sind: 1. Ein gutes Leben, 2. Gebet, 3. Demuth, 4. Furcht Gottes, 5. Unterwürfigkeit im Glauben an die Autorität der Heiligen Schrift, 6. mit Umsicht und Ernst gepaarte Sorgfalt, 7. Methode und Ordnung im Studiren, 8. Beharrlichkeit, 9. fleißige Arbeit, 10. Stärkung des Gedächtnisses, 11. vertrauensvoller Verkehr mit dem Lehrer, 12. Dankbarkeit gegen Gott (S. 233).

Die einzelnen Punkte werden dann jedesmal bald kurz, bald ausführlicher, oft nur mit dem einen oder andern Ausspruche der Heiligen Schrift begründet. Das Angeführte zeigt hinreichend, welche Gehaltsfülle die Schrift

des Peraldus birgt. Möchte es die Aufmerksamkeit der Leser auf das ganze Buch hinwenden. („Die Pflichten des Adels. Eine Stimme aus den Tagen des hl. Thomas von Aquin. Dem gesammten christlichen Adel Deutschlands gewidmet von Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz.“ Mainz, Kirchheim, 1868.)

Wenn in dem eben besprochenen Bande der „Bibliothek“ zwei Schriftsteller enthalten sind, die auch anderweitig vorgeführt wurden (Alkuin und Hrabanus Maurus; vgl. diese Zeitschrift, Bd. XXXVIII, S. 356 ff.), so thut das seinem Werthe keinen Eintrag. Der jedesmal vorausgeschickte Lebensabriß des betreffenden ist eigene Arbeit des Herausgebers; die mitgetheilten Stücke sind nicht immer dieselben — wir erinnern bei Alkuin nur an das wichtige Schreiben über die Beicht, das der vorliegenden Sammlung eigenthümlich ist. Ueberdies nehmen jene zwei Verfasser nur ungefähr den siebenten Teil des Ganzen ein. Auf 300 großen Octavseiten werden uns außerdem die Ansichten und Lehren anderer bedeutender Persönlichkeiten sowohl aus dem Anfange als aus der Blütezeit des Mittelalters geboten. Gerade diese mehr als ein halbes Jahrtausend umfassende charakteristische Zusammenstellung verleiht unserem Buche besondere Bedeutung. Wer einen Ueberblick über die das gesammte Mittelalter beherrschenden Grundsätze der Erziehung und Bildung wünscht, findet hier alles Nöthige vereint vor, um sich eine selbständige Ueberzeugung bilden zu können.

Wir schließen unsere Bemerkungen mit den Worten des protestantischen Kirchenhistorikers K. R. Hagenbach, die der Herausgeber dem Lebensabrisse des Hugo von St. Victor beigegeben hat (S. 156). Wenn dieselben auch zunächst nicht dem Unterricht und der Erziehung gelten, so lassen sie doch auch auf diese Fächer sich richtig anwenden. „Die, welche gewohnt sind, in dem Mittelalter eitel Barbarei und Verdumpfung der Geister zu sehen, mögen wohl einige Augenblicke stille stehen vor solchen Gestalten und sich fragen, ob denn die Weisheit unserer Zeit, wo es sich noch immer um dieselben Fragen, noch immer um die Feststellung der Begriffe von Glauben und Wissen handelt, so gar weit über jene hinaus sei. Wenn in den Dingen des materiellen und socialen Lebens, in allem, was die Erkenntniß und Bearbeitung der äußern, uns umgebenden Natur betrifft, ein ungeheurer Fortschritt nicht geläugnet werden kann, so werden die, welche über die ewigen Wahrheiten Aufschluß suchen, gewiß auch in unserer Zeit sich nicht verlassen sehen, gleich als ob diese, wie man ihr oft vorwirft, in Materialismus versunken und keines höhern Gedankens (!) zugänglich wäre; aber gewiß ist, daß eben die, welche zu unserer Zeit eine Antwort haben auf die Fragen nach den göttlichen und ewigen Dingen, sich immer und immer wieder gewiesen sehen an das, was die Männer der Vorzeit erforscht, erfahren, erlebt, erbetet haben. Gewiß ist, daß wir oft auf eine überraschende Weise das schon im 11. und 12. Jahrhundert einfach, schön und klar und gründlich ausgesprochen finden, was die Weisheit unserer Zeit erst wieder erobern und gleichsam aus dem Schutt ihrer eigenen Trümmer wieder hervorrufen zu müssen glaubt.“

R. van Acken S. J.

St. Ignatius Loyola and the early Jesuits by **Stewart Rose.** XVI u. 632 S. kl. Folio. London, Burns and Oates, 1891. Preis 15 *sh.*

Leven van den H. Ignatius van Loyola door **W. van Nieuwenhoff** S. J. gr. 8⁰. Amsterdam, Borg, 1891 f. Bis jetzt erschienen Lieferung 1—9.

Das Jahr 1891 wurde allgemein als Ignatianisches Säcularjahr angesehen, da nach den angesehensten und verbreitetsten Lebensbeschreibungen die Geburt des Heiligen in das Jahr 1491 fiel. Wie solche Jubiläen überhaupt, hat uns auch dieses neue Bücher gebracht, und zwar zu unserer größten Freude wirklich werthvolle Bücher. Frankreich erschien zuerst auf dem Plan mit seiner durch P. Clair neubearbeiteten und annotirten und dadurch doppelt werthvoll gewordenen illustrirten Prachtausgabe der Ignatiusbiographie von Ribadeneira (s. diese Zeitschrift Bd. XL, S. 363). Ihm folgte England mit einer durchgesehenen und auf Grund der Cartas de San Ignacio de Loyola (vgl. diese Zeitschrift Bd. XVI, S. 83 ff., und Bd. XXXVII, S. 314) vermehrten Ausgabe des ältern gleichnamigen Buches von Stewart Rose, dem aber außerordentlich zahlreiche, eigens für das Werk hergestellte authentische Federzeichnungen von Oertlichkeiten, Gebäuden ꝛc. einen nahezu wissenschaftlichen Werth verleihen. Das kleine Holland geht weiter und bringt in Lieferungen ein ganz neues, auf breitester Grundlage angelegtes, nach reichem, neuem Quellenmaterial ausgeführtes Leben aus der Feder des als Hagiograph beliebten P. van Nieuwenhoff. Italien war zu sehr mit der Centenarfeier seines hl. Aloysius beschäftigt, als daß wir auch von dort etwas hervorragend Neues über Ignatius hätten erwarten können. In Spanien haben bereits seit einer Reihe von Jahren die geschichtlichen Forschungen über den heiligen Ordensstifter einen erfreulichen Aufschwung genommen, dessen schönste Frucht die sieben Bände der eben genannten Briefsammlung, der Cartas, waren, auf Grund deren man dann eine neue Vida aus kundiger Hand ankündigte. Dieselbe wird jedoch wohl erst nach Vollendung der Cartas erscheinen. Für Deutschland hatte der Unterzeichnete bereits seit Jahren eine neue Geschichte des hl. Ignatius in Bearbeitung, glaubte aber mit der Vollendung bis zum Jahre 1891 sich nicht beeilen zu sollen, eben weil er seit Beginn seiner Arbeit hinreichende Gründe zum Zweifel zu haben glaubte, ob wirklich das Jahr 1491 das thatsächliche Geburtsjahr des Heiligen gewesen ist. Es hat uns daher etwas wunder genommen, in keiner der drei neuen Lebensbeschreibungen auch nur eine Andeutung darüber zu finden, daß an der Richtigkeit der landläufigen Behauptung ein Zweifel überhaupt möglich sei. Und trotzdem drängt sich dieser Zweifel jedem aufmerksamen Leser schon gleich beim ersten Satz der Ignatianischen Autobiographie mit unwiderstehlicher Gewalt auf.

Man muß festhalten, daß ein Geburts- oder Taufzeugniß bis heute nicht gefunden wurde; auch die Reihenfolge der Geschwister Iñigo's ist nicht ganz genau festgestellt, so daß also von der Seite ein Aufschluß nicht zu erwarten ist. Wir sind also auf andere Quellen angewiesen, und da stellt sich folgendes heraus:

Für 1491 stehen ein: Ribadeneira, Maffei, Orlandini, die Relatio consistorialis und die Canonisationsbulle. Begründet finden wir die Angabe in keiner dieser Quellen. Sie scheinen sie als bekannt vorauszusetzen. Infolge solcher schwerwiegenden Zeugnisse ist denn auch, jetzt wenigstens und seit mehr als zwei Jahrhunderten, dieses Jahr allgemein als das richtige Geburtsjahr angenommen.

Gegen dieses Jahr spricht

I. Der hl. Ignatius selbst. Er redet in seiner Autobiographie zweimal von seinem Alter.

a. Gleich zu Anfang § 1: Ad annum usque vigesimum sextum fuit mundi hujus vanitatibus deditus. . . . Itaque cum in urbe esset Pampelonica . . ." Nach dem natürlichen Sinne dieser Worte hatte Ignatius bei der Belagerung von Pampeluna oder bei seiner bald darauf folgenden Bekehrung 25—26 Jahre. Die Belagerung hatte statt im Jahre 1521, so daß, wäre Ignatius 1491 geboren, sein Alter nicht 26, sondern 30 Jahre betragen hätte. An einen Schreibfehler ist nicht zu denken. Man sucht daher diese Stelle mit dem gewöhnlich angenommenen Jahre dadurch zu vereinen, daß man zwischen dem 26. Jahr des Heiligen und der Belagerung von Pampeluna eine „Bekehrung" vom eitlen unthätigen Hofleben zum Kriegshandwerk annimmt. So P. Pien (Annotatio b.) zu Caput I. der Acta antiq. Es dürfte schwer halten, eine solche Erklärung mit dem natürlichen Sinn der Stelle zu vereinbaren; besonders spricht dagegen der Anschluß: „Itaque cum".

b. Ein zweites Mal spricht die Autobiographie vom Alter des Heiligen in § 30. Dort heißt es von den in Manresa empfangenen Gnaden, sie seien so groß gewesen, „ut si omnia auxilia, quae toto vitae suo curriculo ad sexagesimum secundum annum et amplius a Deo accepit, in unum colligantur etc." Es fragt sich nun: Wann hat Ignatius diese Stelle mitgetheilt? Die Mittheilungen begannen laut der Einleitung am 4. August 1553 oder im Grunde erst im September desselben Jahres und führten in drei bis vier Sitzungen bis zum Aufenthalt in Manresa. Dann trat eine Unterbrechung ein bis zum 22. September 1555, so daß zwischen dem ersten und zweiten Theil der Acta ein Zeitraum von zwei Jahren liegt. Glücklicherweise ist aus dem Originalmanuscript genau die Stelle zu erkennen, wo die zweite spätere Abtheilung beginnt: nämlich am Schluß des § 22, so daß § 30 ganz unzweifelhaft in den September 1555 fällt. (Vgl. Acta SS., Einleitung zu den Act. ant. S. 634, § 2 E und S. 639, § 22 D.) Rechnen wir nun von 1555 62 Jahre zurück, so führt uns das zu 1493, ein Jahr, das weder mit der gewöhnlichen Ansicht, noch mit dem eben gefundenen des § 1 der Act. ant. stimmt. Es wäre immerhin möglich, daß die Zahl 62 von P. L. Gonzalves, der ja erst später die letzten Theile ausarbeitete, nach eigener Berechnung eingefügt worden ist.

Gegen das Jahr 1491 spricht

II. Das sogen. Chronicon breve, d. h. jenes alte kurze Verzeichniß der Hauptereignisse in der Gesellschaft Jesu, mitgetheilt von P. Pien (Comment. praev. Nr. 607 ss.). Auch dieses Chronicon ist ersichtlich von zwei Händen geschrieben. Die erste Hälfte von 1521—1543 scheint älter und von unbekannter Hand, während die zweite Hälfte von P. Natalis geschrieben ist. In diesem Chronicon heißt es an erster Stelle: „Anno MDXXI P. Ignatius aetatis suae XXVI in propugnatione arcis Pampelonicae uno crure confracto in altero graviter laesus est." Daraus, daß der erste hier in Betracht kommende Theil des Documentes nur bis 1543 geht, dürfte man vielleicht schließen, daß er vor den Act. antiq. geschrieben ist und ein von diesen Acta unabhängiges Zeugniß bildet. Jedenfalls wird das zugegeben werden müssen, daß die ältesten Patres den ersten Satz der Acta nicht von einer doppelten

Conversion verstanden, wie P. Pien dieses thut. Außerdem bestätigen die Anfangsworte des Chronicon die Anfangsworte der Acta in Bezug auf die Richtigkeit der Lesart.

Für das Jahr 1495 tritt ein

III. das kurze handschriftliche Leben des hl. Ignatius durch P. Joh. de Polanco, der sich für dieses Jahr ausdrücklich auf das Zeugniß der Amme Iñigo's beruft. (Schriftliche Mittheilung des P. de la Torre S. J. an den Unterzeichneten.)

IV. Stephanus Garibay gibt in seinem Compendium historiale Hispaniarum ebenfalls 1495 als das Geburtsjahr des Heiligen an. „Stephanus Garibay war, wenn ich nicht irre, in Montdragone in Biscaya, unweit von Loyola geboren und konnte mancherlei über unsern heiligen Vater Ignatius von dessen Verwandten vernehmen. Er schrieb vor P. Mariana ein Compendio historial von Spanien und lebte im XVI. Jahrhundert.“ (Aus einem Briefe des P. de la Torre S. J. an den Unterzeichneten.)

Wir können somit sagen, daß die ältesten Quellen für 1495 als Geburtsjahr eintreten, während seit Ribadeneira die andere Meinung sich Bahn gebrochen hat, glauben also mit Recht behaupten zu dürfen, daß die Frage des Geburtsjahres nach dem heutigen Stande der Forschung eine ganz zweifelsfreie Antwort nicht zuläßt.

Indem wir nun zu dem oben angeführten „Leben“ kommen, möge auch an dieser Stelle noch einmal das große Verdienst des P. Charles Clair S. J. um die Ignatianische Forschung hervorgehoben werden. Wie groß dieses Verdienst und die Frucht welch mühevoller Einzelstudien dasselbe ist, vermag wohl am besten derjenige zu ermessen, welcher das nämliche Feld bearbeitet und hier so manche klare Auskunft auf Fragen erhält, die bisher im Dunkel gelassen waren. Daß trotzdem noch manche Lücke auszufüllen blieb, hat wohl einen Hauptgrund darin, daß P. Clair nur Anmerkungen zu seinem Text, d. h. der etwas verkürzten Biographie Ribadeneira's, schreiben wollte.

An dem englischen Werke ist vor allem die ungemein lebendige, anregende und künstlerisch abgerundete Form der Erzählung zu loben. Da findet sich nichts Steifes, nichts unangenehm Reflectirendes, nichts aufdringlich Ascetisches oder anmaßend Wissenschaftliches. Alles ist wie aus einem Gusse, klar und anziehend, voll edler Popularität und warmer Begeisterung. Anecdote, Cultur- und Profangeschichte sind meistens sehr discret in die Heiligengeschichte verwoben und machen die Lesung auch dem Weltkind interessant. Daß auf englische Zustände mehr als sonstwo Rücksicht genommen wurde, halten wir ebenfalls für einen Vorzug. Die minder lobenswerthen Eigenschaften des Buches finden wir zum Theil gerade im Uebermaß seiner Vorzüge. Es ist uns zu sehr angenehme, bisweilen dem Novellenton sich nähernde Erzählung, und nicht genug kritisch gesichtete Geschichte. Wer z. B. das Leben des hl. Ignatius von Genelli mit dem Rose'schen Buche vergleichen wollte, würde staunen über den Reichthum des letztern gegenüber dem erstern. Man wäre versucht, an völlig neue Quellen zu denken, die benutzt wären, um die nüchterne Erzählung des Genelli'schen Werkes zum lebensvollen Gemälde auszuschmücken. Und doch ist dem nicht so. Im großen und ganzen beherrschten und benutzten beide Verfasser dasselbe Quellengebiet, nur daß Genelli sich mit mehr Kritik und Nüchternheit diesen Quellen gegenüberstellte, die

minder zuverlässigen und die nicht ungetrübten von der Benutzung ausschloß und so ein wohl etwas blasseres, dafür aber in der Zeichnung treueres Bild zu stande brachte als der künstlerisch begabte Engländer. Dieser benutzt ja gewiß auch die authentischen Quellen — wenigstens aus zweiter Hand —, er trägt aber auch kein Bedenken, spätere, mit legendenhaften Zuthaten versetzte Lebensbilder zu benutzen. Gegen eine solche Art der Geschichtschreibung wäre weniger einzuwenden, wenn zu jedem Zug genau die betreffende Quelle angegeben würde, nachdem in der Einleitung eine kurze Charakteristik dieser Quellen, ihr Alter und ihr Werth vorausgeschickt wurde. Auf einzelne kleine Versehen wollen wir hier nicht eingehen, da es uns an dieser Stelle mehr um eine allgemeine als besondere Besprechung der genannten Werke zu thun ist. Was wir aber besonders lobend an dem englischen Buche hervorheben müssen, das sind seine zahlreichen Illustrationen.

Gleich im Vorwort wird uns ein einheitliches System für das Dasein der einzelnen Bilder vorgeführt. St. Rose bringt neue (etwa 100) Federzeichnungen der Oertlichkeiten, welche mit der Geschichte des hl. Ignatius zusammenhängen, und zwar nicht, wie dieselben sich heute darstellen, sondern wie sie zur Zeit des Heiligen ausgesehen haben mögen. Ein im Anhang beigegebenes Register gibt Aufschluß über die Autoritäten, auf welche hin das mühsame „Restauriren" vorgenommen wurde. Es leuchtet ein, wie ganz anders eine solche Art der Illustration einen geschichtlichen Text zu heben im Stande ist, als noch so künstlerische oder fromme Phantasiebilder. Außer diesen Originallandschaftsbildern begegnen uns nur alte, möglichst historisch beglaubigte Portraits von wichtigen Persönlichkeiten (etwa 30), so unter anderen herrliche Papstbilder, Cardinäle und vorzüglich die den Bollandisten gehörigen Platten der ersten Genossen des hl. Ignatius. Wir haben also nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupteten, durch seine Bilder könne das englische Buch einen nahezu wissenschaftlichen Werth beanspruchen. Auffallen muß es, daß, wie P. Clair, so auch St. Rose sich nicht ausführlicher über die Ignatiusbilder und deren Authenticität verbreitet. Uns scheint, eine illustrirte wissenschaftliche Biographie des heiligen Ordensstifters sollte doch an erster Stelle für irgend eines der Portraits Partei nehmen und diese Parteinahme begründen. Solches ist denn auch z. B. in ganz vorzüglicher Weise durch die Herausgeber der Cartas geschehen, und wir haben darum doppelt gestaunt, das spanische Bild in keiner der Biographien zu finden. Es ist ja bekannt, daß italienischerseits für ein anderes Portrait eingetreten wird, aber auch dieses italienische Urbild suchen wir in unseren Vorlagen vergebens. Wir halten das für einen wirklichen Mangel, dem vielleicht bei einer Neuauflage eines der Werke abgeholfen wird.

Das holländische Leben, welches erst bis zu seiner neunten Lieferung gediehen ist, hat einen großen Vorzug — es ist ein ernster und gründlicher Versuch einer den heutigen Anforderungen und Forschungen entsprechenden wissenschaftlichen und selbständigen Darstellung. In der Vorrede sagt P. van Nieuwenhoff, „es sei noch Raum für ein solches Originalleben, um so mehr, als niemand die Zeitfolge in Acht genommen habe". Gerade dieser Satz, der

nach unserer Erfahrung einen der Hauptmängel der frühern Vitae berührte, ließ uns in dem holländischen Verfasser einen berufenen Mann erkennen, das schwere Werk glücklich durchzuführen. Freilich entsprach die Anwendung des Grundsatzes nicht in allweg unseren Erwartungen. P. van Nieuwenhoff geräth, besonders im weitern Verlauf seiner Erzählung, unseres Erachtens etwas zu sehr in den Annalistenstil, wodurch allerdings die Chronologie gewahrt wird, die Lebendigkeit der Darstellung aber und ihre psychologische Entwicklung nicht selten etwas leiden müssen. Es ist ja außerordentlich schwer, hier das rechte Maß zu finden, und einerseits nicht in den unkünstlerischen Synchronismus, andererseits aber auch nicht in die Einzelstudie zu verfallen. Zumal gilt dies für die zehn letzten Lebensjahre des Heiligen, während welcher Ignatius durch seine Gesellschaft mit nahezu allen wichtigen Fragen der Weltgeschichte verknüpft ist. Sodann muthet der holländische Biograph seinem Publikum schon gleich auf der ersten Seite seines Werkes dadurch etwas recht „Unmodernes“ zu, daß er als Portrait des Heiligen das wunderthätige Bild von Munebrega bringt und ihm in der Unterschrift einen übernatürlichen Ursprung beilegt, indem er es von Engelhand gemalt sein läßt. Die Begründung dieses Ursprungs und die ganze spätere Geschichte des Bildes folgt dann gleichsam als erstes Kapitel der Biographie. Diesem Vorgehen des gelehrten und frommen Verfassers können wir unsern Beifall nicht spenden, und zwar aus dem Grunde, weil unserer Ansicht nach die über den Ursprung des Bildes beigebrachten Zeugnisse weder die inneren noch die äußeren Kriterien eines ernsten geschichtlichen Beweises haben. An den späteren Wundern zu zweifeln, liegt uns selbstverständlich durchaus fern, sie sind eben geschichtlich erwiesen; daraus aber auf die Authenticität des Gemäldes, oder gar auf dessen überirdischen Ursprung schließen, geht doch wohl nicht an. Wir glauben indes, P. van Nieuwenhoff hat eben durch dieses Verfahren gegen eine moderne Strömung in der Hagiologie gleich von vorneherein Stellung nehmen wollen, die er denn auch im Verlauf des Werkes getreu einhält. Man nennt diese Strömung die hyperkritische oder naturalistische. Allein wir sind der Meinung, daß diese Strömung, die jedenfalls zu weit geht, eine Reaction gegen eine andere Richtung darstellt, welche ihrerseits zu weit gegangen war, und daß die Wahrheit auch hier in der Mitte liegt. Es gibt im Leben des hl. Ignatius, wie es sich einmal in verschiedenen Biographien krystallisirt hat, eine gewisse Anzahl von wunderbaren Erzählungen, zu denen die nüchterne, nur die Wahrheit suchende Geschichtsforschung dadurch Stellung nimmt, daß sie mit dem päpstlichen Canonisationsprocesse sagt: „Sed his de consulto omissis“, d. h. unter Motivirung zur Tagesordnung übergeht. Wunder läugnen oder sie von der exacten Geschichtsforschung ausschließen wollen, wäre gegen die gesunde Kritik; allein Wunder beibringen, die nicht als über jeden vernünftigen Zweifel erhaben bewiesen werden können, ist nicht Sache eines neuern Biographen. Im Leben des heiligen Ordensstifters gibt es genug übernatürliche Thatsachen, welche jeder Kritik Stand halten, um nicht den Erzähler in Versuchung zu führen, Unerwiesenes zur Ehre des Heiligen beibringen zu wollen. Ignatius selbst ist hier ein leuchtendes Vorbild. Er

scheut sich nicht, das Wunderbarste zu erzählen, sobald er von dessen übernatürlichem Ursprung überzeugt ist; er schweigt aber auch manchmal, oder redet nur von einer ganz natürlichen Entwicklung, wo Spätere allerlei Wunderbares erblicken. Wir wollen hier nicht auf einzelnes eingehen, da hier nicht der Ort ist, unsere Gegengründe weitläufig auseinanderzusetzen. Im übrigen verdient die fleißige und reichhaltige Arbeit des P. van Nieuwenhoff alles Lob. Er hat wirklich, wenigstens was die Zahl seiner Quellen angeht, mehr und Besseres geleistet als alle seine Vorgänger. Außer den Cartas sind in den letzten Decennien eine Reihe kleinerer Veröffentlichungen über die Anfänge der Gesellschaft und die Geschichte der ersten Väter erschienen, welche manche Punkte des Ignatianischen Lebensbildes in ein neues oder doch klareres Licht stellen. P. van Nieuwenhoff ließ sich derart nichts entgehen. Ueber manche Einzelheit war er zudem so glücklich, den Beirath des gelehrten Archivars der Gesellschaft Jesu, P. J. B. van Meurs, einzuholen. Auch standen ihm die mancherlei werthvollen Notizen des Clair'schen Werkes bereits zu Gebote. Alles ist fleißig benutzt und verwerthet. Darin freilich geht der Verfasser, unserer Ansicht nach, zu weit, daß er auch mehreren späteren Lebensbeschreibungen zu großes Vertrauen schenkt und sie für seine Erzählung unterschiedslos verwendet. Ueberhaupt vermissen wir zu Anfang eines solchen Werkes eine kritische Uebersicht und Abschätzung der verschiedenen Quellen, damit der Leser sich im Verlauf des Buches bei den einzelnen Anführungen selbst Rechenschaft über deren Glaubwürdigkeit ablegen kann. Vielleicht in keiner zweiten Biographie läßt sich wie in der Ignatianischen so genau nachweisen, welche schlimmen Streiche die im 16. und 17. Jahrhundert beliebte livianische oder taciteische Geschichtschreibung der historischen Genauigkeit spielte. Man hat nur z. B. die Darstellung desselben Zuges in der Selbstbiographie — bei Ribadeneira — Maffei — Bartoli nebeneinander zu halten! Wenn das aber am grünen Holz solcher Autoren ersten Ranges geschieht, was muß man denn von den anderen erwarten, die zudem mehr auf Erbauung als auf wissenschaftliche Darstellung ausgingen! Im übrigen sind wir mit P. van Nieuwenhoff vollständig einverstanden, wenn er auch den erbaulichen Charakter des Heiligenlebens zu seinem vollen Rechte kommen läßt. Je mehr dies unter strenger Wahrung des geschichtlichen Charakters der Biographie geschieht, um so besser und nachhaltiger wird die Wirkung erreicht, und das geschieht im großen und ganzen bei dem holländischen Autor in erfreulicher Weise, wenn wir von den etwas zu legendenhaften Zügen absehen.

So hat denn jedes der neuen Werke über den Stifter der Gesellschaft seine eigenartigen Vorzüge bei kleineren Mängeln. Auch aus diesen letzteren mag der Nachfolger lernen, und so hoffen wir denn, daß die seit den letzten Jahren endlich in Fluß gerathene Forschung über den Ursprung der Gesellschaft Jesu auch diesen Theil der Geschichte des vielbearbeiteten Reformationszeitalters auf die wünschenswerthe Höhe bringe. Das Werk ist kein leichtes, und so sei uns jeder ehrliche Versuch herzlich willkommen.

W. Kreiten S. J.

1. **Dr. Conrad Martin, Bischof von Paderborn.** Ein biographischer Versuch von Dr. **Christian Stamm,** Geheimsecretär des Verstorbenen und Domkapitular. Mit Portrait. VIII u. 556 S. 8°. Paderborn, Junfermann, 1892. Preis *M.* 5.

2. **Urkundensammlung zur Biographie des Dr. Conrad Martin, Bischofs von Paderborn.** Von Dr. **Christian Stamm,** Geheimsecretär des Verstorbenen und Domkapitular. VIII u. 445 S. 8°. Paderborn, Junfermann, 1892. Preis *M.* 4.50.

1. Es wird oft das Unterscheidungszeichen wahrhaft classischer Werke genannt, daß man sie stets aufs neue mit Genuß und Nutzen lesen könne. Aehnlich ist es mit dem Leben wahrhaft apostolischer Männer: es kann dasselbe nicht am Blick des Christen vorüberziehen, ohne ihn innerlich mächtig zu ergreifen und mit neuen geistigen Schätzen zu bereichern. Ein solch wahrhaft apostolischer Mann war Konrad Martin, der Bekenner-Bischof von Paderborn, und sein Leben so wahrheitsgetreu und so rechtzeitig geschildert zu haben, ist eine verdienstreiche und gewiß auch segensreiche That.

Inmitten der zwei abwärts flutenden Strömungen, die unsere Zeit beherrschen, dem Byzantinismus von der einen, der Revolution von der andern Seite, ist es wohlthuend, Männer zu finden, die, festgegründet auf unerschütterlicher Ueberzeugung, gleich siegreich über beide verderbliche Richtungen sich erheben, die, nicht geblendet durch irrlichternde Zeitideen, nicht gefesselt durch irdische Rücksichten, dem Kaiser geben, was des Kaisers, aber auch Gott, was Gottes ist, Männer, deren Werk und Wesen einzig bestimmt wird durch geheiligte Grundsätze und das Bewußtsein höherer Pflicht. Die katholische Kirche in Preußen kann sich rühmen, daß es ihr auch in diesem Jahrhundert der Charakterlosigkeit an solchen Männern bislang nicht gefehlt habe, und gerade unter ihrem Episkopate hat sie die leuchtendsten Beispiele der Mannhaftigkeit und der heldenmüthigen Pflichttreue aufzuweisen. So ist es gekommen, daß in den Augen des preußischen Katholiken der Begriff eines Bischofs nahezu gleichbedeutend ist mit dem eines heldenmüthig starken, eines weitblickenden, eines erhaben denkenden und thatgewaltigen Fürsten seiner Kirche. Das war auch der Gedanke, den am Feste des hl. Franz von Sales 1856 der Paderborner Dompropst im Namen des Kapitels aussprach, bevor die Kapitulare zur Wahl ihres neuen Bischofs schreiten sollten: „Wir wollen einen Hirten an die Spitze unserer Diöcese stellen, der zum leuchtenden Denkmal dienen wird in den Wirren unserer aus ihren Fugen gerissenen Zeit.“ Konrad Martin ist in der That ein leuchtendes Denkmal geworden.

Nicht als ob es erst des Glanzes der Mitra bedurft hätte, um ihm eine für Deutschlands Kirche hervorragende Bedeutung zu verleihen. Seine außerordentliche Begabung, sein eiserner Fleiß, seine tiefgewurzelte Frömmigkeit, dabei die höhere Führung, die über seinen Studienjahren wie seinem spätern Wirken gewaltet, hätten ihm unter allen Umständen in der katholischen Gelehrtenwelt einen angesehenen Platz gesichert. In den Wirren der Zeit, welche

eine für die Kirche so schmerzliche, aber auch so heilsame Scheidung der Geister herbeiführten, hätte seine männliche Frömmigkeit und sein fester kirchlicher Sinn ihm unausbleiblich auch so eine wichtige Rolle zugewiesen. Niemand erkannte dies besser, als jener unglückliche Mann, der Jahrzehnte lang als das geistige Haupt der katholischen Gelehrtenwelt in Deutschland gegolten, Döllinger, der noch 1862 Konrad Martin pries als den „erleuchteten Bischof, der zugleich wissenschaftlicher Theologe und Kirchenfürst" sei.

Aber das Licht, einmal auf den Leuchter erhoben, konnte heller und weiterhin seine Strahlen senden. „Ich will Ihnen ein guter, ein redlicher, mit einem Wort, ein katholischer Bischof sein; ich will Freud und Leid gern mit Ihnen theilen": so versprach der erwählte Bischof mit lauter Stimme am Abend vor seiner feierlichen Consecration, 16. August 1856. Er hat das Versprechen mannhaft erfüllt. Was er erstrebt und erreicht, was er gearbeitet und gelitten als treuer Hirte seiner Heerde, hat sein Lebensbeschreiber eingehend und klar zur Darstellung gebracht. Sein außerordentliches Verdienst für die Heranziehung und Erhaltung eines zahlreichen, würdigen und wohlunterrichteten Diöcesanclerus steht hier mit Recht obenan. Die eifrige Begünstigung des kirchlichen Vereinswesens, die Sorge für Abhaltung der Volksmissionen, die Werthschätzung und Förderung der verschiedenen kirchlichen Orden und ihrer Thätigkeit, endlich die so glänzend verlaufene Paderborner Diöcesansynode und des Bischofs hervorragende Bethätigung für das Kölner Provinzialconcil werden gleichfalls nach Gebühr hervorgehoben. Das alles zeigt in der That „den redlichen, den katholischen Bischof", von dem so treffend schön P. Roh S. J. gesagt: „So spricht [und handelt] ein Bischof, der ein gediegener Theologe ist, die Welt kennt, sich selbst nicht sucht, sondern lediglich das Heil der Seelen im Auge hat."

Konrad Martins Thätigkeit beim Vaticanischen Concil ist weltkundig und seine Stellung in dem beklagenswerthen Kampfe, der sich um dieses größte Ereigniß unserer neuern Kirchengeschichte entspann, war eine so markirte, daß hierüber dem Lebensbeschreiber kaum etwas Neues beizubringen blieb, als der Hinweis auf die maßlosen Schmähungen und Anfeindungen, die ihm dafür zu theil geworden sind. Diese Stellung erklärt es aber auch, weshalb der Bischof in der darauffolgenden Befehdung der Kirche in Deutschland mit so unversöhnlichem Ingrimm, so ausgesuchter Feindseligkeit verfolgt und zuletzt von Land zu Land gehetzt wurde. Ein solcher Ehrenvorzug, von den Widersachern der Kirche einem Bischofe erwiesen, ist aber nur das wuchtigste und untrüglichste Zeugniß für seinen Werth und sein Verdienst als Oberhirt und vermag in den Augen der nachfolgenden Geschlechter seine geschichtliche Bedeutung nur zu erhöhen.

Neben der großartigen Thätigkeit, die Konrad Martin entfaltete als Fürst der Kirche und Hirte seiner Heerde, ist besonders ein Zug bei ihm außergewöhnlich stark ausgeprägt, gleichsam sein besonderes Kennzeichen: es ist die *apostolische* Richtung seines Wirkens. Nicht bloß, die sich selbst zu seiner Heerde zählten, betrachtete er als seiner Sorge besonders anvertraut, sondern auch diejenigen, die von Gottes und Rechts wegen dazu zählen *sollten*. Auch

die im Bereich seiner Diöcese lebenden Andersgläubigen waren Gegenstand seiner Herzenssorge. Friedliche Belehrung und Aufklärung dieser getrennten Glieder Christi, kirchliche Wiedervereinigung aller jener mit der katholischen Gesammtheit, in denen noch Gutes, Reines und Rettungsfähiges sich vorfindet, — das war es, was, nicht wie ein schöner Traum, sondern wie ein wohl erreichbares, mit allen Mitteln des Geistes und der Gnade zu erstrebendes Ziel ihm vor Augen stand. Daher auch sein wiederholtes „Bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands", daher auch (— und keineswegs: trotzdem —) sein glühender Eifer, sein unermüdliches Ringen um die Förderung des Bonifatiusvereins zur Pflege und Erhaltung des religiösen Lebens bei den in protestantischen Gegenden zerstreut lebenden Katholiken. Ohne dem unsterblichen Verdienste des Gründers und ersten Präsidenten dieses Vereins, ohne dem Opfersinne so vieler edler, kirchlich gesinnter Menschen zu nahe zu treten, darf man behaupten, daß Konrad Martin seit der Gründung des Vereins, bis er selbst im Tode die Augen schloß, dessen treuester Förderer und Pfleger, ja dessen Feuerseele gewesen sei. Und wenn jetzt dieser Verein mit seinen so christenwürdigen Zielen jedem echten deutschen Katholiken tief ins Herz geschrieben steht, so ist dies wesentlich das Werk des unermüdlichen apostolischen Mannes auf dem Bischofsstuhl von Paderborn.

Mit der Andeutung dieser Hauptzüge im Leben und Wirken des großen Bischofs ist indessen der reiche Inhalt des vorliegenden Werkes keineswegs erschöpft. Dasselbe ist angefüllt mit höchst interessanten Beiträgen zur Kirchengeschichte der jüngsten Vergangenheit, die, wenn vielleicht auch zum Theil schon anderwärts zur Kenntniß gebracht, doch hier in ihrer Vereinigung neues Licht gewinnen und spenden. Schon die persönlichen Beziehungen eines solchen Mannes zu bedeutenden Persönlichkeiten wie Cardinal Geissel, Adolf Kolping, Dr. Allioli u. a. ist von Interesse, um so mehr, wo es sich um höchst verdiente Persönlichkeiten handelt, für die wir wohl für immer ein würdiges literarisches Denkmal vermissen werden, wie für Graf Joseph Stolberg in Deutschland, Cardinal Reisach in Rom. Die Aufzeichnungen Bischof Konrads über seine zwei ersten Romreisen, die hier aus dem Manuscript zum erstenmal veröffentlicht werden, bieten Bemerkenswerthes in Fülle. So sind z. B. seine Besprechungen mit der Kaiserin-Mutter, Erzherzogin Sophie, und die Aeußerungen Pius' IX. über Königin Elisabeth von Preußen trüben Angedenkens, ebenso das Urtheil des Papstes über Friedrich Wilhelm IV. in hohem Maße der Beachtung würdig. Am meisten ist dies aber vielleicht des Bischofs schmerzliche Klage über die unwürdige Knechtung der katholischen Kirche im Königreich Sachsen. „Ich konnte mich", schreibt der Bischof, empört in seinem Innersten, „in Anhörung solcher Schilderungen des Gedankens nicht erwehren, ein strengeres Bedrückungssystem auszusinnen sei fast nicht möglich." ... „Würde z. B.", fährt der Bischof fort, „der katholische König Bayerns sich solche Uebergriffe auf die Religion und das Gewissen seiner protestantischen Unterthanen gestatten, wie ein solcher Zwang hier von seiten der protestantischen Unterthanen und Minister auf die Kirche ihres katholischen Fürsten geübt wird: wie würde dann nicht von dem Geschrei über einen solchen Gewissenszwang die ganze Welt widerhallen!"

Der hochwürdige Verfasser verdient den Dank aller deutschen Katholiken für sein so fleißiges, so reichhaltiges, mit so viel Liebe und Hingabe gearbeitetes Werk. Männer wie einen Konrad Martin kann man nicht deutlich und kräftig genug dem katholischen Volk vor Augen führen. „Laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua“, hat schon der erleuchtete Weise des Alten Bundes gemahnt (Sir. 44, 1). Niemand war dazu mehr im Stande, als der hochwürdige Verfasser, der so lange Jahre nicht von der Seite seines bischöflichen Herrn und Gönners gewichen und in so stürmischer Zeit, wie kein anderer, Zeuge und Vertrauter seiner Kämpfe und Leiden war. Aber gerade auch diese Leiden und Kämpfe, die Blüte dessen, was damals die Katholiken ganz Deutschlands verkostet haben, können nicht oft und lebhaft genug unserem katholischen Volke in Erinnerung gebracht werden. Das schicksalreiche Leben des Bekenner-Bischofs von Paderborn, sein ergreifender Tod im Dunkel der Verbannung werden diese heilsamen Erinnerungen rege halten. Auch diese aufzufrischen konnte niemand mehr berufen sein, als einer, der, wie der hochwürdige Verfasser, nicht nur alles mit durchlebt, sondern auch mit dem bischöflichen Bekenner in der Liebe zur Kirche, in der Klarheit der kirchlichen Grundsätze, in der Begeisterung für dieselbe heilige Sache so völlig geeint war.

Auch der künftige Geschichtsforscher wird dem Verfasser Dank wissen, besonders für manches in die Darstellung aufgenommene werthvolle Schriftstück. Sollte er etwa dann noch finden wollen, daß in der äußern Form der Darstellung zuweilen das Herz und die persönliche Begeisterung etwas zu viel sich geltend gemacht, oder daß zwischen der Darstellung der Ereignisse die selbständige Erörterung principieller Fragen oft einen sehr bedeutenden Umfang gewonnen hat, so wird der Leser der Gegenwart vielleicht gerade dies mit Freuden begrüßen und richtig zu würdigen wissen. Ueber die Zweckmäßigkeit der Anordnung könnte man zuweilen verschiedener Ansicht sein, aber im ganzen wird man sich nur freuen können, daß das Lebensbild eines solchen Bischofs nicht als vornehm unzugängliche und gelehrte Monographie, sondern in dem lebhaften Tone und den freundlichen Farben eines frommen Volksbuches seinen Inhalt darbietet.

2. Die reiche Documentensammlung, die wohl ursprünglich als Anhang zur Biographie selbst gedacht war, hat der Verfasser aus praktischen Gründen als eigenes Buch erscheinen lassen. Es sollte diejenigen Urkunden enthalten, die zur besseren Charakterisirung Bischof Conrads dienen konnten. Auch solche wurden daher aufgenommen, die bereits in Sammelwerken, wie Siegfried, „Actenstücke betr. den preußischen Culturkampf“ oder den „Acta et decreta Conc. Vatican.“ zum Abdruck gekommen waren. Der Werth liegt in der Zusammenstellung dessen, was auf Bischof Conrad und auf den Culturkampf in der Diöcese Paderborn Bezug hat. Namentlich ein künftiger Geschichtschreiber des Culturkampfes wird dem Verfasser für seine mühevolle Sammlung zu Dank verpflichtet sein.

Otto Pfülf S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Außer der Einen wahren Kirche Christi ist kein Heil. Von Karl von Brentano, vorm. Professor, z. Z. Beneficiat in Oberammergau. XVI u. 168 S. 16°. Augsburg, B. Schmid, 1892. Preis *M.* 2.

Den Herrn Verfasser, der in schon weit vorgerücktem Alter vor einigen Jahren zum Empfang der heiligen Priesterweihe sich entschloß, drängte es sichtlich, auch vor anderen Zeugniß abzulegen von der Wahrheit und Heilsmission der katholischen Kirche. Das Büchlein ist ein Erguß katholischer Nächstenliebe und priesterlichen Seeleneifers. Untermischt mit kurzen Erzählungen persönlicher Erlebnisse sind die springenden Punkte für die diesbezüglichen apologetischen Beweise mehr oder weniger ausgeführt oder angedeutet und die hauptsächlichsten Controverspunkte zwischen katholischen und nicht-katholischen Christen berührt. Die einzelnen Abschnitte sind: Die Welt vor Christus, Ankunft Christi, Christi Auferstehung, Die Kirche, Mariencult, Kirchengeschichtliches, Sociale Frage, Weltliche Herrschaft des Papstes. Warme Anhänglichkeit an die Kirche, wahre Liebe auch gegen die irrenden Mitbrüder leuchtet überall hervor; die Schrift wird daher nicht nur auf katholische, sondern auch auf wahrheitsuchende akatholische Leser den wohlthuendsten Eindruck machen. — Unter kleineren Verstößen, die uns beim Durchlesen auffielen, merken wir an S. 84, wo Maria „Unsterblichkeit" beigelegt wird; wahrscheinlich soll es „Unverweslichkeit" sein (vgl. S. 97). S. 21 wird gesagt, daß in solch traurigem Zustande, wie der Mensch jetzt geboren wird, „in Unkenntniß und Leidenschaften, Gottes Weisheit den Menschen nicht erschaffen konnte", und daß wir dadurch schon einen Beweis für die Erbsünde haben; S. 2 heißt es: „tiefer (als Plato, Sokrates, Aristoteles) vermag aus sich selbst des Menschen Geist nicht einzubringen" — beide Behauptungen müssen wir als zu weit gehend bezeichnen.

Dogmengeschichte. I. Band: Vornicänische Zeit. Von Dr. Joseph Schwane, Hausprälat Sr. Heiligkeit des Papstes, o. ö. Professor der Theologie an der Kgl. Akademie zu Münster. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 572 S. gr. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis *M.* 7.50.

Es gereicht uns zu großer Freude, die zweite Auflage des ersten Bandes der vierbändigen Dogmengeschichte von Schwane anzeigen zu können, dessen erste Auflage wir Bd. XXVII, S. 305 ff. dieser Zeitschrift besprochen haben. Die dreißig Jahre, welche seit dem Erscheinen der ersten Auflage verflossen sind, hat der kürzlich verstorbene Verfasser ununterbrochenem Studium der Theologie gewidmet. Manche Früchte desselben finden wir in den vielen Verbesserungen und Umgestaltungen, welche das Werk in der neuen Auflage erfahren hat. Auch die neuere Literatur ist sorgfältig in derselben berücksichtigt. Nunmehr ein Glied in der bei Herder erscheinenden „Theologischen Bibliothek" tritt das Werk in verändertem Format, nämlich, wie die übrigen Werke jener Bibliothek, in Großoctav, auf. Dies ist der Grund, weshalb sich bei vermehrtem Inhalte die Seitenzahl verringert hat. Ein sehr willkommenes alphabetisches Inhaltsverzeichniß, welches in der ersten Auflage fehlte, beschließt den Band.

Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens, qui inde a Concilio Tridentino floruerunt, aetate, natione, disciplinis distinctos. Tom. I. Edidit et commentariis auxit H. Hurter S. J. Editio altera plurimum aucta et emendata. XIV et 630 p. 8°. Oeniponte, Libraria academica Wagneriana, 1892. Preis *M.* 12.

Von dem vorzüglichen Hurter'schen Nomenclator literarius, welcher einen Ersatz für die noch fehlende ausführliche Geschichte der Theologie der nachtridentinischen Zeit bietet und eine ausgezeichnete Vorarbeit für eine solche ist, liegt nun der erste Band, welcher das erste Jahrhundert nach dem Tridentinum umfaßt, in zweiter Auflage vor. In Großoctav erscheinend, unterscheidet sich die zweite Auflage schon durch die äußere Form vortheilhaft von der ersten. Aber sie übertrifft jene auch durch ihren Inhalt. Sie ist um zwei- bis dreihundert Theologen vermehrt. Dazu zeigt sich überall, fast auf allen Seiten, die sorgsam verbessernde Hand. Ist also die erste Auflage mit Recht als ein werthvolles Werk in den Gelehrtenkreisen begrüßt worden, so kann um so mehr diese zweite plurimum aucta et emendata auf eine freundliche Aufnahme rechnen. Die zweite Auflage des zweiten Bandes ist, wie wir vernehmen, bereits unter der Presse.

Geschichte der Kirche Jesu Christi für Studirende von Dr. Clemens Lüdtke, Domkapitular und Generalvikar zu Pelplin. Zweite, neubearbeitete Auflage. Erste Abtheilung: Das christliche Alterthum. Zweite Abtheilung: Das christliche Mittelalter. VIII u. 144, VI u. 152 S. 8°. Danzig, H. F. Boenig, 1890 u. 1892. Preis jeder Abtheilung *M.* 1.50.

Dem Zweck, als Leitfaden zum Unterricht an höheren Lehranstalten zu dienen, entspricht das Buch in vorzüglichem Grade. Eine im ganzen zuverlässige, ausnehmend reichhaltige Zusammenfassung des Wichtigen und Bedeutenden aus der kirchlichen Vergangenheit, verräth es überall in dem Verfasser den vielseitigen, hochgebildeten Gelehrten. Als Schulbuch ist es kurz, klar, übersichtlich, doch dabei mannigfach anregend und bildend; allenthalben zeigt es den erfahrenen Schulmann. Durch zweckmäßige äußere Einrichtung, Sauberkeit und passende Verschiedenheit des Druckes, namentlich auch durch die tabellenartigen Wiederholungen am Ende größerer Abschnitte, erleichtert es dem Schüler das Lernen. Der Lehrer findet eine vortreffliche Literaturangabe, die in mehr als einer Hinsicht Lob verdient, und nach allen Richtungen seines weiten Gebietes hin die nothwendigen Anhaltspunkte zum Unterricht, während ihm zugleich die größte Freiheit gewahrt bleibt. Kaum irgendwo ist durch Aufstellung singulärer Meinungen oder durch Herbeiziehung und absprechende Entscheidung controvertirter Punkte seiner eigenen wissenschaftlichen Ueberzeugung vorgegriffen. Hervorzuheben ist die Frische und der Reichthum geistigen Gehaltes, welche der Verfasser namentlich durch geschickt gewählte und passend eingestreute Citate seiner sonst so kurzen und skizzenhaften Darstellung einzuhauchen wußte. Mehr noch aber muß der durch und durch kirchliche Sinn betont werden, welcher, weit entfernt, der Treue des Historikers Eintrag zu thun, ihm für die richtige Erfassung der kirchlichen Vergangenheit und die Vermeidung eingerosteter Geschichtsentstellungen zu statten kommt. Es wären nur wenige untergeordnete Punkte, die zu kleinen Gegenbemerkungen Veranlassung bieten könnten. So hätten I. S. 24 für Philipp Arabs

die neueren Resultate Allards und Aubé's, die auch in Deutschland sich Zustimmung verschafft haben, in Betracht kommen können, ebenso I. S. 32 für die Apologie des Aristides die Veröffentlichungen von Vetter, Harris und Robinson. I. S. 86 ist der Ausdruck „Privatschreiben", wenn im Gegensatz zu amtlichen Schreiben überhaupt, nicht ganz treffend gewählt.

Recollectiones precatoriae desumptae ex XVI libris de Perfectionibus Moribusque Divinis R. P. Leonardi Lessii S. J. Ad utilitatem ac commoditatem piorum fidelium seorsum impressae. VIII et 182 p. 12°. Friburgi, sumptibus Herder, 1892. Preis 50 *Pf.*, geb. 80 *Pf.*

Die Grundlage des ganzen Christenthums und aller Religion, die Ehrfurcht vor Gottes unendlicher Majestät, hat selten durch menschliches Wort einen so würdigen und vollendeten Ausdruck gefunden, wie in den Gebetsanmuthungen, die der fromme Löwener Theologe Lessius aus der Betrachtung der Vollkommenheiten Gottes geschöpft und in seinem berühmten Werke über die Eigenschaften Gottes der speculativen Erörterung derselben angefügt hat. Augustinische Gedankentiefe scheint sich hier oft mit der Herzensinnigkeit des Heiligen von Clairvaux in Eins zu verschmelzen; man fühlt sich erhoben auf den Höhepunkt der „Theologie", d. h. des Wissens von Gott, soweit es armen Erdenpilgern erreichbar ist; man versteht das schöne Wort eines neuern Gottesgelehrten, daß der „größte Theologe naturgemäß der größte Heilige sein sollte". Es war daher ein dankenswerthes Unternehmen der thätigen Herder'schen Verlagshandlung, zumal im Hinblick auf die bevorstehende Wiederaufnahme des Seligsprechungsprocesses jenes frommen Theologen, die „Gebetsanmuthungen" und praktischen „Folgerungen", die in Lessius' großem Werke zerstreut eingeflochten waren, in einem kleinen Büchlein jedermann leicht zugänglich zu machen.

Zehn Gutachten über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1573/76, nebst dem Protokolle der Deutschen Congregation 1573/78. Herausgegeben von W. E. Schwarz. Auch u. d. T.: Briefe und Acten zur Geschichte Maximilians II. II. Theil. LII u. 136 S. 8°. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1891. Preis *M.* 4.40.

Die 1889 begonnene Herausgabe der „Briefe und Acten zur Geschichte Maximilians II." (vgl. diese Zeitschrift Bd. XXXIX, S. 555) erhält mit diesem Bändchen ihre erste Fortsetzung, die an Werth und Interesse der frühern Lieferung nicht nachsteht. Tritt auch hier die Persönlichkeit Maximilians II. und die kaiserliche Politik weniger in den Vordergrund, so sind die veröffentlichten Actenstücke um so wichtiger für die Zustände der damaligen deutschen Kirche und für die Beurtheilung der Auffassungen und des Vorgehens der obersten kirchlichen Behörde in Rom. Ueber die Anfänge der ständigen Nuntiaturen, wie über das wechselnde Schicksal der besondern Congregation für Deutschland kann Dr. Schwarz theils ganz neue Mittheilungen, theils beachtenswerthe Correcturen beibringen. Von besonderem und vielseitigem Interesse ist das mitgetheilte Protokoll der Deutschen Congregation 1573 bis 1578. Man kann nur wünschen, daß es dem fleißigen Herausgeber vergönnt sein möge, die übrigen bereits gesammelten Schätze, wie die Acten der Gropper'schen Gesandtschaft in Köln, bald an die Oeffentlichkeit zu bringen.

Der Karthäuser-Orden. Ein Beitrag zur Kenntniß der Orden im allgemeinen und des Karthäuser-Ordens im besondern, sowie das Wesen und die Geschichte desselben. Von einem Karthäuser der Karthause Hain bei Düsseldorf. Mit Genehmigung der Obern. 96 S. 12°. Dülmen i. W., Commissionsverlag der Laumann'schen Verlagshandlung, 1892. Preis 30 *Pf.*

Kurz und klar, dabei schön und voll übernatürlicher Salbung, werden die Grundsätze dargelegt, auf denen das Ordensleben, das Wesen der beschaulichen Orden und zumal des einzigen derselben, der das beschauliche Element noch völlig unvermischt bewahrt hat, des altehrwürdigen und hochverdienten Karthäuserordens, sich aufbauen. Die Schrift dient demgemäß sowohl zur Widerlegung von Vorurtheilen, wie sie zuweilen selbst unter Katholiken gegen die beschaulichen Orden verbreitet sind, wie als Wegweiser für junge Männer, die sich zum Ordensleben berufen glauben; nach der einen oder andern Seite hin kann sie bei der Standeswahl als Leuchte dienen. Zugleich aber ist in „unserer Zeit, die fast allen Sinn für das Uebernatürliche verloren zu haben scheint," diese herzhafte, dabei so anziehend geschriebene Predigt des Uebernatürlichen von besonderem Werth. Möge sie vor vieler Augen kommen und eindringen in viele Herzen.

Lehrlings-Wegweiser von Jos. Auffenberg. Mit kirchlicher Druckerlaubniß. 40 S. 16°. Paderborn, F. Schöningh, 1892. Preis 15 *Pf.*

Der Verfasser des „Handwerker-Talisman" berechtigt als solcher schon von vornherein für dieses sein neues Werkchen zu hohen Erwartungen. Thatsächlich werden dieselben nicht getäuscht. Es bringt in schlichter, verständlicher und frischer Sprache all die Winke und Mahnungen, welche christliche Klugheit und religiöser Ernst dem unerfahrenen Lehrling ans Herz legen müssen. Im Interesse der Sache dürfen wir uns deshalb ohne Bedenken der Bitte anschließen, welche der Verfasser der Schrift vorausschickt: „Die Seelsorger, Eltern, Lehrer, Handwerksmeister, Innungen, Vorsteher von Lehrlingsvereinen, auch Fabrikbesitzer und Kaufleute bitte ich, sich dieses Büchleins anzunehmen und dasselbe den Knaben, die aus der Schule entlassen werden oder in die Lehre treten wollen, in die Hand zu geben."

Ausgewählte Schauspiele des Don Calderon de la Barca. Zum erstenmal aus dem Spanischen übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Professor K. Pasch. Zweites Bändchen: Morgen des April und Mai. Meine Herrin über alles. 278 S. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis *M.* 1.80.

Wieder zwei köstliche Stücke des großen spanischen Dramatikers, voll bunten Lebens, spannender Verwicklung, lustigsten Humors und ritterlich-idealer Gesinnung, vorab voll Poesie — frisch und fröhlich wie ein Maienmorgen. Man vergleiche sie nur mit den so viel gepriesenen Charakterstücken Ibsens, um zu fühlen, in welches jämmerliche Lazaret die moderne Gesellschaft und mit ihr das moderne Drama gerathen ist. Es ist ein wahrer Segen, aus dieser trübseligen Krankenluft in die Poesie eines solchen spanischen Frühmorgens hinüberzutreten, wo nicht an unverdaulichem Darwinismus oder an einem neuen Buddhismus geknetet, gewürgt und gekrächzt wird, sondern wo noch die Blumen blühen und die Vögel singen und die Damen ihren leichtsinnigen Galans witzige Schnippchen schlagen, der anmuthige Traum der Liebe von dem mächtigen Pflichtgefühl der Ehre beschirmt wird, ein mächtiger und männlicher Ernst mit harmloser Lustigkeit Arm in Arm geht.

Das Kerngesunde an der spanischen Bühne ist, daß sie eben das Schauspiel nicht hochmüthig an die Stelle der Religion, der Philosophie, der Politik und der gesammten Cultur setzt, sondern beim Spiel bleibt, d. h. erfreuen, abspannen und unterhalten will. Der Humor wird darum nie zur kindischen Posse oder zur giftigen Satire, die leichte poetische Melancholie nie zur verzweifelten Herzquälerei; über den kleinen Thorheiten und Eitelkeiten der Welt schwebt der Geist wahrer, reiner Liebe und jener unschuldigen Freudigkeit, die man nur dann haben kann, wenn man den Himmel nicht allen Ernstes hier auf Erden sucht. — Die Uebersetzung fließt noch leichter als in dem ersten Bändchen und gibt nicht nur Ton und Stimmung, sondern selbst die einzelnen Lichtchen und Schattirungen des Originals mit großer Treue wieder. Möchte es nur gelingen, so anmuthige, wirklich erquickende Stücke auch wieder auf die Bühne zu bringen.

Der standhafte Prinz. Schauspiel von D. Pedro Calderon de la Barca. In deutsche Jamben übertragen von Reinhold Baumstark. XIX u. 93 S. 12°. Frankfurt a. M., P. Weber, 1891. Preis *M.* 1.60; in Original-Leinwandband *M.* 2; in Prachtband mit reicher Goldpressung und Goldschnitt *M.* 2.75.

Wenn Calderon sich in Deutschland nicht so rasch und allgemein eingebürgert hat, wie Shakespeare, so liegt das zum Theil an dem religiösen, specifisch-katholischen Inhalt und Geist seiner Stücke, zum Theil an der ausgeprägt nationalen, durch und durch spanischen Färbung seiner Poesie, endlich aber auch an der äußern Form seiner Stücke. Der kurze Trochäus des spanischen Dramas, noch so schön und glatt im Deutschen nachciselirt, schmiegt sich dem deutschen Ohr nie so natürlich an, wie der einmal gang und gäbe, dem Prosaton näherstehende fünffüßige Jambus. Mit viel Glück und mit nicht geringer Kunst hat Baumstark schon früher „Die Dame Kobold" und nun „Den standhaften Prinzen", eines der mit Recht berühmtesten Stücke Calderons, in dieses uns geläufigere Versmaß übertragen. Geist und Gehalt der Dichtung sind dabei unverletzt geblieben; auch in die Ausdrucksweise und Sprache ist nichts Fremdes eingedrungen. Das Stück liest sich leichter und dürfte sich bedeutend leichter declamiren lassen. Aber bei all diesem Gewinn hat es mit dem ursprünglichen Versmaß doch etwas von der ihm angewachsenen, aus ihm selbst hervorgewachsenen Eigenart verloren. Man vergleiche nur z. B. die Stelle, wo Fernando der Prinzessin Phönix die Blumen darreicht (Jorn. 2. Esc. 14) im Urtext, in Lorinsers und in Baumstarks Uebersetzung.

Nornagest. Drama aus der nordgermanischen Urzeit. In fünf Aufzügen. Von Gust. A. Müller. 69 S. 8°. Augsburg, Literarisches Institut, 1892. Preis *M.* 1.80.

Das Drama behandelt den Untergang des nordischen Heidenthums auf irgend einer Insel durch den Uebertritt der Königstochter und ihres Bräutigams zum Christenthum. Der Dichter benutzt die Sage von dem König, der nicht sterben soll, bevor das ihm von den Nornen geschenkte Licht ausgebrannt ist. Die tragische Verwicklung besteht darin, daß die Tochter des für die angestammten Götter kämpfenden Königs und der Sohn des Oberpriesters heimlich Schüler des Missionärs sind. Der Held des Dramas ist Harold, der muthmaßliche Thronerbe und Bräutigam der Prinzessin. Er steht anfangs auf Seiten der Heiden; ihm wird im Volksthing die Aufgabe, den christlichen Apostel zu fangen. Im Anblick der um den fremden Bischof versammelten Getreuen aber, unter denen er seine Braut und den Blutbruder findet,

fühlt er sein Sinnen geändert, worauf übrigens die vorigen Acte schon vorbereiteten. Der alte König zieht sich nach dieser Bekehrung verzweifelt zurück und entzündet selbst die Lebenskerze, um zu sterben. Die Ausführung erhebt sich bedeutend über das Mittelmaß; die Handlung ist einheitlich, klar gegliedert und rasch sich entwickelnd; es sind lobenswerthe Ansätze, die Handlung von innen heraus zu bestimmen; nicht alle sind Freunde und Feinde, Gute und Böse, wie man das leider in solchen Stücken gewohnt ist. Vielleicht hätte nach dieser Richtung noch mehr geschehen können. Die Sprache ist überaus glatt und rein, gemäßigt poetisch, nirgends flach, aber auch nirgends überwältigend. Vielleicht hätte das Heimweh des Diakons etwas weniger realistisch gehalten sein können; der Gegensatz gegen den Bischof müßte natürlich bleiben. Der Hauptfehler des Dramas will uns der fünfte Akt scheinen. Nornagest ist nun einmal nicht der Held, sondern Harold. Dem bloßen Titelhelden aber einen ganzen Act widmen, und zwar den fünften, nachdem mit dem vierten doch die eigentliche Handlung zum Abschluß kam, bedünkt uns ein Mißgriff. Der melodramatische Charakter dieses Actes mag ja bei der Aufführung den Zuschauer bestechen; darum ist und bleibt er aber doch ein unkünstlerisches Anhängsel, das man sich höchstens als Schlußtableau gefallen lassen könnte.

Miscellen.

Der Blumenhandel in unseren Tagen. Die Liebe zu den Blumen ist etwas dem gesitteten Menschen Anererbtes. Schon der Römer zierte die Heldenstirne mit Kränzen aus frischen Blüten und zollte Verehrung der Göttin der Blumen, und der alte Horaz rührt seine Leier zu Ehren der „mater florum ludis celebranda jocosis“. Neu aber ist die Ausdehnung und, man möchte sagen, die Gewaltsamkeit, welche in unseren Tagen diese alte Liebhaberei gewonnen hat. Die Zierpflanze ist zum Gegenstand einer hochentwickelten Industrie und eines weltumspannenden Handels geworden. Belgien, Frankreich, Deutschland, Holland, jedes in besonderer Art von der Natur bevorzugt oder weiter fortgeschritten in künstlicher Züchtung, versenden weithin die zarten Pfleglinge der heimischen Erde. England allein theilt kaum etwas von seinem Reichthum mit, versteht es aber, aus allen Ländern das Beste an sich zu ziehen, und in die fernsten Welttheile, nach Japan wie nach dem Nordwesten Amerika's, nach Australien und Afrika, sendet es seine Sachkundigen, um neue farbenprächtige Erzeugnisse freundlicherer Zonen unter seinen trüben Himmel zu verpflanzen. Der Handel mit abgeschnittenen Blumen allein hat in den letzten Jahrzehnten einen Aufschwung genommen, der geradezu in Erstaunen setzt. Es ist nicht bloß der leichtere und raschere Transport, der es ermöglicht, mit den schönsten Blüten des Südens die winterlichen Wohnungen des Nordens zu erhellen. Es ist auch nicht bloß die vervollkommnete Industrie, die größere Vorräthe schafft und auch den Minderbemittelten jene Annehmlich-

keiten des Lebens gewährt, welche früher den Günstlingen des Glückes vorbehalten waren. Es verräth sich vielmehr in dem Auftreten dieser wie so mancher anderer Liebhaberei unserer Zeit etwas Leidenschaftliches, ein Uebermaß, das auf irgendwie anormale, krankhafte Zustände schließen läßt. Sie erinnert stark an den Blumenwahn der unglücklichen Ophelia. Man sagt wohl: Es ist ein Drang nach Rückkehr zur Natur, wie er bei hochentwickelten Culturverhältnissen stets sich geltend macht, ein unwillkürliches Sehnen der Menschennatur, aus dem Materiellen, Gekünstelten, Maschinenmäßigen heraus, an frischem Leben, an Licht und Duft, an Form und Farbe sich zu erfreuen. Allein das ist im Grunde wenig gesagt. Eher möchte es — faßt man diese Culturerscheinung im großen und ganzen ins Auge — wie ein Versuch erscheinen, durch künstliche Mittel von außen und mit Gewalt die Lebensfreudigkeit und Geistesfrische sich zu verschaffen, die im Innern stets weniger zu finden, aus den Verhältnissen des öffentlichen Lebens sozusagen völlig verbannt ist. Spiegelt sich doch ein matter Widerschein des Frohsinns vergangener Zeiten gerade in den Blumen- und Frühlingsfesten, die sich noch bis in unsere Tage erhalten haben. Da sind die berühmten batailles de fleurs zu Nizza und Cannes, und jetzt auch zu Marseille, wo Centnerlasten des herrlichsten Blütenflors aufgewendet werden, theils um Wagen und Pferd, Velociped und Esel, Roß und Reiter in bewegliche Blumenbeete und lebendige Blütenbüschel zu verwandeln, theils um, in kleine duftende Sträußchen gewunden, nach Tausenden zu Wurfgeschossen zu dienen und Damen- und Herrenhüte unbarmherzig zu zertrümmern. Auch der Norden kennt noch seine Frühlingsfeste, den „Blumengrafen“ und den „Pfingstochsen“ und den sangreichen „Sommertag“. Allein so verschwenderisch der Massenverbrauch von Flora's Kindern an solchen Tagen auch scheinen mag, er kann noch gar nicht in Betracht kommen gegenüber dem Aufwand von Blumen, der durch alle Schichten der Bevölkerung, durch das ganze Jahr und das ganze gesellschaftliche Leben sich hindurchzieht. Schon ist kein Salon mehr ohne Blumen, kein Festmahl ohne blütengezierte Tafel, ja fast keine Platte ausgesuchter Speisen ohne Zierat aus saftigem Grün oder buntfarbigen Blümchen. Auch das Familienleben kann der Blumen nicht mehr entbehren. Kein noch so stilles, trauliches Familienfest ohne seinen Blütenregen. Noch die trüben Stunden des Krankenzimmers werden erhellt, noch der Trennungsschmerz am Sarge und die Trauer am Grabe wird verklärt durch die Blumen. In den großen Städten der Vereinigten Staaten, wo man die Liebhabereien der alten Welt en gros zu betreiben liebt, ist es jetzt nichts seltenes, daß für die regelmäßige Ausschmückung der Räume eines einzigen Privathauses mit Blumen und frischem Grün jährlich 5000 Dollars (20 000 Mark) gezahlt werden; ja es sind Fälle bekannt, daß ein solches Abonnement auf das Doppelte, auf jährlich 40 000 Mark sich belief. Ein Reisender erzählt, bei seiner Ueberfahrt von Amerika habe er den gewaltigen Speisesalon des transatlantischen Dampfers zur Hälfte angefüllt gesehen mit ungezählten Blumenkörbchen, Bouquets und den künstlichsten Blumenarrangements — Zeichen der Freundschaft, welche ein einziges Brautpaar auf seiner Hochzeitsreise nach Europa begleiten sollten. Bei Begräb-

nissen ist es ja auch in unseren Gegenden nicht mehr selten, daß ein besonderer Wagen nothwendig wird, um alle Blumenspenden pietätvoller Liebe oder conventioneller Höflichkeit der Leiche nachzuführen. Als im Juni 1890 ein hochangesehener Geistlicher der Diöcese Salford in England starb, glaubte er sich durch letztwillige Bestimmung gegen die bevorstehende Blumenverschwendung schützen zu müssen. Er hinterließ schriftlich die Anordnung, daß keine Blumen auf seinen Sarg gelegt, noch um denselben her gestellt werden dürften. Seine Verehrer suchten sich nun dadurch zu entschädigen, daß sie die Kanzel, die der Verstorbene so lange geziert, und die verschiedenen Theile der Kirche, in der sein Sarg ausgestellt war, über und über mit Blumen und Kränzen bedeckten.

Solche Erscheinungen lassen es begreifen, daß der Handel mit abgeschnittenen Blumen bereits einen ganz bedeutenden Posten in unserem commerciellen Leben ausfüllt. Die Association française pour l'avancement des sciences gab sogar im Januar 1891 einem ihrer gelehrten Mitglieder den Auftrag, diesen Handelszweig zum Gegenstand seiner besonderen Studien und seiner öffentlichen Vorträge im Laufe des Jahres zu machen.

Die reichere Natur des Südens läßt begreiflicherweise solchen Handelsgeschäften nur geringern Spielraum; doch ist auch Madrid besät mit den Buden von Blumenverkäufern, und rühmt sich Barcelona vor allen Städten der Halbinsel seiner farbenprächtigen Rambla de las Flores. In Italien bewegt sich der Blumenhandel noch mehr in der Form des Idylls. Kinder, leichte Blumenkörbchen am Arm, durchwandeln die Straßen und bieten ihre Blumensträußchen zum Kauf. In Deutschland dürften, was Blumenzucht angeht, Dresden und Leipzig mit ihren Camelien, Azaleen und Rhododendren, was aber Handel und Absatz angeht, Berlin den Vorrang behaupten. Wien hat den Vorsprung in der künstlichen Behandlung der geschnittenen Blumen, die, ohne ihre natürliche Anmuth (oft auch ohne ihre Wohlfeilheit) zu verlieren, in die schönsten und gesuchtesten Farben gekleidet werden, so wie es gerade Geschmack und Mode erheischen. Allen Städten und Ländern Europa's aber voran steht an Heißhunger nach den Tröstungen frischer Blumen das neblige London. Im großen, weiten Blumensaal des Covent-Garden ist dreimal wöchentlich von morgens 5 Uhr bis zum Mittag Blumenmarkt, und die Blumenstöcke, die von hier ihren Weg in die sonnenarmen Straßen und Gassen nehmen, zählen nach Millionen. Der Absatz geschnittener Blumen ist entsprechend. Dazu aber ist die ganze Riesenstadt noch überzogen von einem Netze blumenverkaufender Handlungen, Buden, Eckensteher und Hausirer; und wie in London im großen, so ist es im Verhältniß in den übrigen Städten. Aber mag England sich rühmen, die höchste Feinheit in der Pflege der Zierpflanzen erreicht zu haben, mag es das „Ausgesuchteste" aus der Welt der Blumen für sich in Anspruch nehmen, und mag in keinem Lande des alten Continents die Leidenschaft für Blumen auch die niederen Schichten so durchdringen, wie es dort der Fall ist, an Massenhaftigkeit der Nachfrage und der Production darf es sich mit den Vereinigten Staaten gar nicht vergleichen. Die großen Blumenzüchtereien New Yorks zählen ihre Rosenstöcke nach Hunderttausenden, die Ländereien, die oft nur mit einer einzigen Liliensorte bepflanzt werden, nach Hektaren. Mit

Amerika wetteifert in der Blumenpflege Australien. „Es ist die Ueberzeugung der mehr gebildeten Kolonisten," schreibt hierüber ein kundiger Beobachter, „daß der Geschmack für die Schönheiten des Gartenbaues auf den Nationalcharakter von namhaftem Einfluß sei und hinwirke auf die Verfeinerung der Sitten." Man muß dem Squatter zugestehen, daß wenigstens nach dieser Richtung hin sein Verfeinerungstrieb ein mächtig starker sei. Sydney, Melbourne, Brisbane wetteifern miteinander durch die luxuriösesten öffentlichen Gartenanlagen, und selbst innerhalb der Städte und Vorstädte umgibt sich jedes Privathaus mit seinem Gärtchen; man kauft das Wasser um theures Geld, und der Herr des Hauses selbst begießt und pflegt Rasen und Beete, und auch die Tagesblätter müssen in ihren Spalten einen beträchtlichen Raum lassen für die wichtigsten Ereignisse und Bewegungen auf dem Gebiete der Horticultur. „Der Handel mit geschnittenen Blumen", berichtet 1890 ein sehr urtheilsfähiger Gewährsmann, „ist in Sydney noch in weit höherem Grade entwickelt als in der alten Welt, und die Sitte der Blumenspenden ist dort um nichts weniger im Schwunge als selbst in den Vereinigten Staaten."

Genauere Nachrichten über den Handel mit geschnittenen Blumen hat man, dank jener Anregung der Association française, jetzt für Paris. Man zählt daselbst gegenwärtig elf große Blumenmärkte, die zwei- bis dreimal die Woche ihre Geschäftstage haben, auf denen allerdings mit den geschnittenen Blumen auch die Topfpflanzen den Kaufartikel bilden. Den Mittelpunkt aber für den Handel mit geschnittenen Blumen bilden „Les Halles". Hier wird nur Großhandel getrieben, tagtäglich von 3 Uhr (im Winter 4) bis 9 Uhr morgens. Alle Blumentransporte, welche der Blitzzug in 21 Stunden von Nizza oder Cannes herbeigezaubert hat, alle blumenbeladenen Wagen aus den Vorstädten und umliegenden Ortschaften (bis zu 25 km von der Stadt) strömen hier zusammen. Ein gedecktes oder einigermaßen geschütztes Lokal ist nicht vorhanden, aber strenge Ordnung herrscht; die Plätze sind abonnirt oder werden für den Tag gemiethet. Für die Uebertragung der Blumen auf den Platz und ihre Bewachung bis zum Beginne des Marktes besteht eine eigene Corporation (Les Forts), nicht minder für die Aufsicht über Pferd und Wagen ($^1/_2$ Franken Schutzgeld per Wagen für eine Nacht). Der Markt ist beständig überwacht; nur zwei Verkäufer haben das Recht der Versteigerung durch Ausruf. Es ist hier die große Blumen-„Börse", bei der auch die geriebene Speculation nicht fehlt. Da sind die „regrattiers", die mit sicherem Blick von Anfang an den Markt überschauen. Gleich zu Beginn machen sie umfassende Ankäufe zu einem Preise, der bei großem Angebot naturgemäß niedrig ist. Sofort miethen sie jetzt einen Platz, und, ohne Unkosten für Pferd und Wagen, verwandeln sie sich in Verkäufer. Den gesuchten Artikel haben sie in Händen, durch den Aufkauf en masse ist er selten geworden, und an ihnen ist es jetzt, für den Tag die Preise zu machen. — Da sind die 40 Agenten (Commissionaires) der auswärtigen Blumenhändler. Sie geben ihren Firmen rechtzeitig die nöthigen Winke über Angebot und Nachfrage; sie wählen aus den täglichen Sendungen die Prachtstücke und Modeartikel aus und bringen sie zur Geltung. Es fehlt nicht an Liebhabern, die dieselben mit Riesensummen be-

by Google

zahlen, mag dann auch der übrige Flor aus dem Süden um Spottpreise in den Kleinhandel gehen und auf den Straßen von Paris aus zweiter und dritter Hand billiger gekauft werden als in Nizza, Cannes oder Marseille, in deren Umgebung er aufgeblüht. Tagaus tagein, im Winter noch mehr als im Sommer, gehen durch die Hände dieser Agenten etwa 1000—1200 Körbe voll der herrlichsten frischen Blumen, die Frankreichs natürliches Riesentreibhaus, die sonnige Provence, gesendet hat. Neben diesen berechnet man den Absatz der Pariser Lieferanten auf etwa 800 Körbe für jeden Tag. Einen wichtigen Nebengeschäftszweig in der großen Blumenbörse bildet der Handel mit grünem Blattwerk, namentlich jenen feinen grünen Faserpflanzen und Moosen, die im Blütengewinde zur Hebung der Farben eine so wichtige Rolle spielen. Zum Theil verdankt man freilich auch diesen Handelsartikel künstlicher Züchtung, zum Theil aber auch kühnen Raub- und Entdeckungszügen Erwerbsüchtiger in der nächsten Umgebung der Stadt Paris.

Von den Halles, dem Mittelpunkte des Blumenhandels, aus vertheilt sich mit jeder Morgenfrühe ein frischer Blütensegen durch die ganze Stadt. 6000 Blumenwagen — 4000 für die innere Stadt, 2000 weitere für die äußeren Stadttheile — dienen dem Hausir- und Straßenhandel, auf denen bald Blumen und Gemüse zugleich, bald ausschließlich nur Blumen feilgeboten werden. Die besonderen Transportwagen, in welchen die Kunstgärtner der äußern Stadt ihre Waare an die Handelshäuser im Innern zu liefern pflegen, sind hier nicht mitgerechnet. Da die Miethe eines Wagens wöchentlich 5 Frcs. beträgt, die Circulationserlaubniß 20 Cts., und überdies für den Betrieb eine Concession erworben und für das Geschäft Steuer bezahlt werden muß, so zeugt doch wohl die Zahl der Fuhrwerke für die Rentabilität der Waare. Auf tieferer Stufe als diese Wagenlenker stehen die Besitzerinnen (denn meistens sind es Frauen) von Buden und Ständen, die an zahllosen Orten über die Stadt hin zerstreut ihren Verkaufsplatz gefunden haben. In Paris, wie in Madrid, wählen sie mit Vorliebe die Nähe der Kirchen und versäumen es nicht, die Namen der Tagesheiligen an ihrer Bude aufzuhängen, um die Vorübergehenden an den Namenstag ihrer Freunde oder das Fest ihres Patrons zu erinnern. Das Proletariat endlich bilden die immer mehr verschwindenden Vertreter des Handverkaufes, welche im Körbchen oder Kasten die Veilchen oder gelben Narzissen feilbieten, die sie am Morgen gepflückt und zu Sträußen gewunden haben.

Die Halles liefern indes nicht bloß das Großmaterial eines ausgedehnten Handels, sie dienen auch der Kunst. Die Geschäfte der Blumenkünstler und Künstlerinnen (Fleuristes), theilweise Firmen von großartigem Betrieb, zählen ungefähr 500, wenn auch officiell nur etwa 200 genannt werden. Manche dieser Künstler — anders darf man sie nicht schätzen —, denen die Gabe zarten Farbensinnes, veredelten Geschmackes und geschickter Anpassung an die Mode verliehen ist (meistens Frauen), sind durch ihre Kunst Millionäre geworden. Aber auch diese Blumen-Rothschildinnen und Crösusse, wie sehr sie sonst als große Herrschaften sich fühlen, halten es nicht unter ihrer Würde, jeden Morgen das Blumenarrangement in ihrem Geschäftslokale in Person zu überwachen

und die Zauber der Gruppirung, und damit den Ruf der Firma, auf der Höhe zu erhalten. Doch haben dieselben ihre Bezugsquelle keineswegs in den Halles allein. Paris ist umgürtet mit einem Kranze großartiger Blumenzüchtereien. Fast jeder Stadttheil und jede Vorstadt pflegt ausschließlich eine einzige Pflanzenart und leistet darin das Höchste. Diese Kunstgärtner, „la gloire de l'horticulture française", und ihre Zuchtstätten, „les premières manufactures de fleurs", der Zahl nach zu bestimmen ist nicht möglich. Derer, welche zum Zweck des Handels die Blumenzucht in geheizten Räumen betreiben, rechnet man allein 500; Treibhäuser und Systeme von je 20 gedeckten Beeten im Dienst dieser Industrie nahezu 3000. Man kann nicht klagen, daß die Kirche dem Aufschwung dieser Industrie hemmend im Wege stehe. Gerade die kirchlichen Feste bringen Hochflut in die Geschäfte der Blumenhändler. Frohnleichnam und Allerseelen, St. Joseph- und St. Annatag, St. Ludwig und Mariä Himmelfahrt, das sind die großen Handelstage, vorzüglich für die Kleinverkäufer in den Straßen, und nicht selten werden an solchen Tagen auch außergewöhnliche Märkte abgehalten. Wenn vollends der Maimonat kommt, bedecken sich alle Buden und Blumenwagen mit blendendweißem Blütenteppich; denn man liebt es in Paris, nur mit weißen Blumen die Altäre der Maienkönigin zu zieren. Ueberhaupt bietet der heutige Blumenreichthum der Kirche den schönsten und würdigsten Schmuck ihrer Gotteshäuser und die sinnreichsten Zeichen der Andacht vor ihren Altären. Auch ist von dieser Liebhaberei für Blumen, selbst wo sie ins Uebermaß ausarten sollte, nicht viel zu fürchten. Nur wird es stets die Aufgabe der Kirche sein, durch geistige Blüten, durch Schönheit und Duft christlicher Tugenden, die in den Blumen nur versinnbildet werden, jene wahre Seelenfreude, jenes innere Herzensgenügen für die Menschheit herbeizuführen, die man unter Wäldern und Bergen der üppigsten Blüten vergebens sucht, und von dem verlorenen Strahl, der im irdisch Schönen sich spiegelt, die Geister emporzuheben zu der ewigen, unerschaffenen Schöne, die nie verwelkt.

Protestantische Geständnisse. Invitus loquar! Unter diesem Worte dürfen wir wohl die folgenden Aeußerungen protestantischer Männer der Wissenschaft zusammenfassen. Der Berliner Professor Dr. Adolf Harnack schreibt: „Daß wir von dem ursprünglichen Christenthum überhaupt etwas wissen, verdanken wir lediglich der Fixirung der Tradition, wie sie dem Katholicismus zu Grunde liegt. Dächten wir uns — was freilich eine akademische Erwägung ist —, diese Fixirung wäre nicht erfolgt . . ., so wüßten wir vom ursprünglichen Christenthum heute wahrscheinlich so gut wie nichts" (Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Aufl. I, 279, Note 1). Aber auf das „ursprüngliche Christenthum" wird es doch wohl einzig und allein ankommen! Gleichwerthig sind die Worte, mit denen Dr. Otto Pfleiderer, College Harnacks an der Berliner Hochschule, das Verhältniß des Matthäusevangeliums zum Katholicismus kennzeichnet: „Dogma, Moral, Kirchenverfassung der werdenden katholischen Kirche: zu allem finden sich die Ansätze im Matthäusevangelium. Katholisch ist seine trinitarische Tauf-

formel. Katholisch ist seine Christuslehre, in welcher der Sohn Davids und Abrahams friedlich zusammengedacht ist mit dem wahrhaftigen, übernatürlichen Gottessohn. Katholisch ist die Heilslehre. Katholisch ist die Moral, nach welcher das ascetische Leben in freiwilliger Armuth und Ehelosigkeit schon als höhere Vollkommenheit gilt. Katholisch ist endlich die dem Petrus zugesprochene Bedeutung als Fundament der allgemeinen ‚Kirche‘ und Inhaber der Schlüsselgewalt, dessen Binden und Lösen zum voraus im Himmel sanctionirt ist" (Urchristenthum. Berlin 1887. S. 541). Was will man mehr, als daß die Hauptdogmen des Katholicismus schon im Matthäusevangelium ausgesprochen sind? — Freilich, Professor Harnack hebt den Werth des obigen Geständnisses in einem andern Werk fast wieder auf. Allein das beweist nur den Widerspruch mit sich selbst, in den hinein er durch seine Angriffe auf die katholische Wahrheit gezwungen wird. Und auch dort muß Harnack abermals der katholischen Wahrheit die Ehre geben. In seiner Schrift „Das Neue Testament um das Jahr 200" (Freiburg, Mohr, 1889) lesen wir: „Es ist immer so gewesen, sagen sie alle (nämlich die ältesten Kirchenväter). Nun, einmal angenommen, dem wäre so — was ist damit gewonnen? . . . Was kann uns ihr Zeugniß, das Neue Testament stamme aus der Urzeit der Kirche, helfen?" (S. 16.) Hier wird, wie man sieht, der historische Werth der beglaubigten Ueberlieferung verworfen. Harnacks eigene Sache ist es, wie er ohne Anerkennung der Tradition Dogmengeschichte schreiben will. Uns interessirt hier nur die Antwort, welche er selbst auf seine Fragen gibt: „Dies Verfahren (nämlich der Tradition zu folgen) würde uns zwingen, katholisch zu werden" (a. a. O. S. 18). In einem andern Werke schreibt Harnack nach einem Ausfall gegen „Mystik" und „amor intellectualis": „In derselben Zeit, in der man die dogmatische Lehre so zuzurichten begann, daß sie in den besten Stand gesetzt wurde, den sittlichen Ausfall im Leben der Christen zu decken, begann man auch zu demselben Zwecke die Mystik einzuführen. . . . Doch es muß hier gesagt werden, daß der Katholicismus die ursprünglichen Forderungen und Güter nie ganz vergessen hat; erst einem Zweige des Protestantismus ist es in der Geschichte vorbehalten geblieben, bei vollkommener Weltförmigkeit auf Grund der ‚reinen Lehre‘ und der mystischen Stimmung für sich das Prädikat des wahrhaft ‚Evangelischen‘ decidirt in Anspruch zu nehmen. Die Praxis des einzelnen dahingestellt — geschichtlich und theoretisch betrachtet kann man nicht anders urtheilen, als daß dieser Standpunkt durch den denkbar größten Abstand von dem Urchristenthum getrennt ist, einen Abstand, den man auch nicht durch Berufung auf Paulinische Briefe verkleinern kann." (Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel [Texte und Untersuchungen II, 1 u. 2]. Leipzig 1884, Prolegomena S. 49.)

Der Grundirrthum des liberalen Oekonomismus.

---

1. Daß ein Dupont de Nemours, ein Mercier de Larivière, welche in dem sinnlichen Genuß das wahre und einzige Endziel alles menschlichen Strebens erblickten, absolute Naturgesetze annahmen, von denen das wirthschaftliche Handeln des Menschen vollständig beherrscht werde, — das begreift sich leicht. Wenn aber der heutige liberale Oekonomismus, der sich zum Theil noch christlich nennen möchte, dieselbe materialistische Lehre vorträgt und bis zur Stunde allen Ernstes vertheidigt, dann würde hierfür jede genügende Erklärung fehlen, hätte man nicht längst aus tausendfacher Erfahrung den offenen Widerspruch als Wesenselement aller liberalen Theorien erkannt.

Die Lehre von den ausnahmslosen Naturgesetzen hat übrigens dem liberalen Kapitalismus ihre guten praktischen Dienste geleistet. Als es sich darum handelte, die alten Organisationen des Erwerbslebens, die trotz mancherlei Auswüchsen auf einer kerngesunden Idee aufgebauten Zünfte, zu zertrümmern, da war ihm die Einmischung des Staates in wirthschaftliche Angelegenheiten gerade recht. Nachdem aber für das „Größengesetz des Kapitals", für das Spiel der freien Concurrenz, d. h. für die wucherische Ausbeutung der Schwachen und des armen arbeitenden Volkes, freie Bahn geschaffen, da wurde jedem Versuch einer weitern Einwirkung des Staates, welche nicht in der Richtung des kapitalistischen Strebens lag, sondern — unter Wahrung des Princips der Selbstverwaltung — lediglich den verderblichsten Eigennutz einzudämmen versuchte, das heilige, ewige, unveränderliche Naturgesetz entgegengehalten. Nur gerade so viel ließ man sich gefallen, als nothwendig war, damit die Gesellschaft nicht unmittelbar aus den Fugen ginge. Darüber hinaus aber galt die Parole des Physiokratismus: „Laissez faire, laissez passer!"

2. Bei den älteren, classischen Nationalökonomen dürfte sich der Ausdruck „Naturgesetz der Volkswirthschaft" kaum finden.

Aber der Gedanke, die Sache selbst, liegt allen ihren Ausführungen zu Grunde [1].

So wird A. Smiths Werk über den Reichthum der Völker nur verständlich eben durch die mechanistische Auffassung des Menschen und seiner Bestrebungen, wie Smith sie in seinem philosophischen Werke, der „Theory of moral sentiments", entwickelt hatte. „Die Natur leitet uns zu dem größten Theile durch ursprüngliche und unmittelbare Instincte." [2] Diese Naturtriebe — nicht der freie Wille — sind die eigentliche und einzige wirkende Ursache für unsere Handlungen, speciell auf ökonomischem Gebiete der Instinct der Eigenliebe, der uns sicher dem großen Endziele der Natur, dem Glücke, entgegenführt. Daher die zarte Fürsorge, daß die Staatsmänner den herrlichen Mechanismus nicht stören, die geheimnißvollen Wege der Natur nicht durchkreuzen möchten. In diesem Sinne hatte Adam Smith bereits im Jahre 1755 sich ausgesprochen: „Gewöhnlich wird der Mensch von den Staatsmännern und Projectenmachern als Material für eine politische Maschine betrachtet. Die Erfinder solcher Projecte stören die Natur in ihrem Wirken auf die menschlichen Angelegenheiten. Man braucht sie nur allein walten, ihre Zwecke ungestört verfolgen zu lassen, damit sie ihre Ziele erreiche." [3]

---

[1] Malthus betitelt sein Werk über die Tendenz der Bevölkerungsvermehrung in ihrem Verhältniß zur Möglichkeit der Unterhaltsvermehrung: „An essay on the principles of population." — Ricardo's Theorie von der Entstehung der Grundrente z. B. stützt sich, wie H. C. Carey („Lehrbuch der Volkswirthschaft", übersetzt von Dr. C. Adler, Wien 1870, S. 50) hervorhebt, auf die stillschweigende Voraussetzung, daß stets bei dem Beginn der Bodencultur, wenn die Bevölkerung noch gering und das Land folglich im Ueberfluß zu haben ist, der fruchtbarste Boden allein in Anbau genommen wird.

[2] „Theorie der moralischen Empfindungen." Braunschweiger Uebersetzung 1870, S. 106. — Man vgl. unsern Aufsatz über „Die theoretischen Voraussetzungen der classischen Nationalökonomie" in dieser Zeitschrift Bd. XLII, S. 373 ff.

[3] Dugald Stewart, „Account of the life and writings of Adam Smith (prefixed to his edition of Smith's essays on philosophical subjects)". Basel 1799. p. XCVIII f.: „Man is generally considered by statesmen and projectors as the materials of a sort of political mechanics. Projectors disturb nature in the course of her operations in human affairs; and it requires no more than to let her alone, and give her fair play in the pursuit of her ends, that she may establish her own designs." Ob man sagt: „laissez faire", oder: „let her alone", verschlägt wenig; der Sinn bleibt derselbe. Auf die Beschränkungen dieses Princips in „Wealth of Nations" werden wir an anderer Stelle zurückkommen.

J. B. Say ist unter den classischen Nationalökonomen der erste, bei welchem die Lehre von den allgemeinen Naturgesetzen des wirthschaftlichen Lebens auch ausdrücklich dem System der Nationalökonomie zu Grunde gelegt wird. „Diese Gesetze", sagt er, „fließen nicht minder aus der Natur der Dinge, als die Gesetze der Körperwelt. Sie werden nicht ersonnen, sondern aufgefunden. Sie beherrschen diejenigen, welche das Scepter über die anderen schwingen, und niemals hat man straflos sie übertreten."[1]

Auch J. Stuart Mill bleibt noch in ähnlichen Ideen befangen. Zwar erkennt er einen größern Einfluß der öffentlichen Moral auf die Volkswirthschaft an. Ja er fordert sogar zuweilen gesetzgeberische Eingriffe von weittragender Bedeutung, z. B. die Untheilbarkeit der kleinen Landgüter. Indessen im allgemeinen steht er auf dem alten Standpunkte. Die Gesetze der Production sind seiner Ansicht nach der Willkür des Menschen nicht unterworfen. Preis, Arbeitslohn, Kapitalgewinn und Bodenrente regeln sich nach den auf das Princip der Concurrenz gegründeten Naturgesetzen. Man darf sich nicht dadurch beirren lassen, daß Stuart Mill, ähnlich wie Say und die meisten Oekonomisten, jene Naturgesetze zuweilen als moralische bezeichnet[2]. Das Wort „moralisch" bedeutet hier nur soviel wie „nicht physisch". Es wird die Art und Weise der Wirksamkeit jener Gesetze, ihr absoluter Charakter durch jene Benennung nicht in Frage gestellt, sondern lediglich angedeutet, daß Nationalökonomie und Physik „verschiedene Gebiete der Erscheinungswelt" zum Gegenstande haben.

3. In der nachclassischen liberalen Oekonomik wurde die Lehre von der „naturgesetzlich geordneten Volkswirthschaft" immer mehr ein unbestrittenes Axiom des liberalen Oekonomismus. In der That eine recht stattliche Reihe der berühmtesten Gelehrten kann der französische Akademiker Maurice Block[3] als Vertreter jener Doctrin aufführen,

---

[1] J. B. Say, „Ausführliche Darstellung der Nationalökonomie". Uebersetzt von Dr. C. E. Morstadt. Heidelberg 1830. I. S. 8. 11. 19 u. s. w.

[2] J. St. Mills „Grundsätze der politischen Oekonomie". Uebersetzt von A. Soetbeer. Hamburg 1864. S. 17. — J. St. Mill, „Essays on some unsettled questions of political economy". London 1874. p. 133 ff.

[3] „Les progrès de la science économique depuis A. Smith." Paris 1890, I. p. 240. Das reiche Lob, welches Block Herrn Professor Menger spendet, hat dieser mit einer glänzenden Besprechung in der „Neuen Freien Presse" (1890, Nr. 9206, S. 8) vergolten. „Was uns Block bietet, ist die classische Nationalökonomie im Lichte der Kritik, welche die ausgezeichnetsten gelehrten Volkswirthe des letzten Jahrhunderts an dieselbe gelegt haben."

so Bastiat, J. Garnier, Cherbuliez, A. Clément, de Molinari, Courcelle-Seneuil, Senior, Jevons, Cairnes, Pellegrino Rossi, Macleod, die Amerikaner Amasa und Francis Walker u. s. w. Sie alle stimmen darin überein, daß die wirthschaftlichen Naturgesetze fest und unerschütterlich seien, der menschlichen Willkür ebenso entrückt, wie die Gesetze der äußern materiellen Welt[1]. Einzelne Gelehrte trieben die Analogie der Wirthschafts- und Naturwissenschaft so weit, daß sie sogar eine mathematische Berechnung der ökonomischen Gesetze und Kräfte, einschließlich „the feeling of the mind", für möglich hielten[2].

Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß die Begründer und Vertheidiger des Manchesterthums, ein Cobden, Bright, Prince-Smith, Schulze-Delitzsch — bei denen „der Classicismus in der Nationalökonomie" eben seine letzte, logisch consequente Ausgestaltung erhielt —, die Lehre von den „Naturgesetzen der Volkswirthschaft" als unumstößliche Wahrheit annahmen. Ihr ganzes System, die Vorstellung von der Harmonie aller wirthschaftlichen und socialen Interessen, von der höchsten Entwicklung der Volkswirthschaft bei voller Freiheit — d. h. wenn der Staat

---

[1] So schreibt z. B. Courcelle-Seneuil („Traité théorique et pratique d'économie politique" p. 27 etc.): „Ces lois que l'homme peut connaître ou méconnaître, mais auxquelles il ne lui est pas donné de se soustraire." — „Le spectacle des lois naturelles, qui régissent les actes économiques des individus et des peuples, fait prendre en pitié les prétentions des arrangeurs de société ..." (A. Smith's „statesmen and projectors"). — Macleod („The principles of economical philosophy", London 1872. 2d edit. p. 122 ff.) bezeichnet die Oekonomik als „a great demonstrative science of the same rank as mechanics or optics or any other physical science". — Auch Cairnes stellt die politische Oekonomie auf dieselbe Stufe mit der Mechanik, Optik, Astronomie, Chemie u. s. w. mit Rücksicht auf die Sicherheit und Festigkeit ihrer Gesetze. („The character and logical method of political economy." London 1875. 2d edit. p. 47 f.)

[2] So Professor W. Stanley Jevons in seiner „Theory of political economy" (London 1879, 2d edit. p. 8 f.). — Die mathematische Richtung wird ebenfalls vertreten von L. Walras („Éléments d'économie politique pure". Lausanne 1874), D'Aulnis de Bourill („Het inkomen der Maatschappij". Leyden 1874), G. Boccardo („Dell' applicazione dei metodi quantitativi alle scienze economiche, ecc.", Vorrede zum II. Bd. der 3. Serie der Bibliot. dell' Economista, 1875) u. a. — Daß Rechenoperationen in der Nationalökonomie am Platze sind, so oft es sich um fest gegebene Quantitäten handelt, versteht sich von selbst; aber die Thätigkeit des Menschen in ihrem Ausgehen vom Menschen, der Einfluß der Triebe und Motive auf das Handeln u. s. w. ist nicht meßbar. Vgl. über diese Frage J. B. Say a. a. O. S. 21 ff.; Luigi Cossa, „Einleitung in die Wirthschaftslehre". Uebersetzt von Moormeister. Freiburg 1880. S. 43 ff.

sich lediglich darauf beschränkt, „Sicherheit zu produciren" —, beruht ja vor allem auf der Annahme wirthschaftlicher Naturgesetze.

4. In unserer Frage ist es von höchster Bedeutung, den Streitpunkt klar und präcis zu erfassen, um so mehr, als der aalglatte Liberalismus es meisterhaft versteht, sich stets aus dem einen Schlupfwinkel in den andern zu flüchten, sobald man ihm herzhaft zu Leibe rückt. Nichts erschwert aber die befriedigende Erledigung einer Streitfrage so sehr, wie das beständige Verändern des Beweisthemas.

a) Es liegt uns nun durchaus fern, zu bestreiten, daß der Mensch in seinem wirthschaftlichen Streben durch natürliche Neigungen und Triebe von innen heraus gelenkt und geleitet wird. Insofern erkennen wir auch „Gesetze der Volkswirthschaft" an, welche in der Natur des Menschen ihre feste Stütze finden und ebendarum einer relativen Allgemeinheit sich erfreuen. Wir werden das Vorhandensein solcher Gesetze und ihr Verhältniß zur Ethik in einem folgenden Aufsatze positiv nachweisen. Was uns hier beschäftigt, das ist der Charakter, die Art und Ausdehnung der Wirksamkeit jener Gesetze, — ob sie das wirthschaftliche Handeln nur oder fast nur als das Product der menschlichen Natur, oder aber vor allem und unmittelbar als Ergebniß unserer freien Entschlüsse erscheinen lassen.

b) Wohl stimmen ferner alle darin überein, daß der Mensch ebenfalls in der äußern Natur Schranken seines Könnens finde. Nicht alles und jedes, was er möchte, vermag er. Die Fruchtbarkeit des Bodens, die klimatischen Verhältnisse, die natürlichen Eigenschaften des Stoffes u. dgl. gestalten sich zu Grenzen unserer Macht, die nicht willkürlich durchbrochen werden können.

Doch die Frage ist eine andere, ob nämlich der Mensch in seinem wirthschaftlichen Handeln, soweit dies unter dem Einfluß innerer, natürlicher Triebe und Neigungen steht, absoluten, ausnahmslosen, unveränderlichen Naturgesetzen unterliegt, ob in dieser Hinsicht die Analogie zwischen den Gesetzen der Volkswirthschaft und der Naturwissenschaft so weit geht, daß man auch auf das Handeln des Menschen das naturgesetzliche Princip anwenden kann: „Le même concours de causes produira toujours les mêmes effets économiques." [1]

5. Die liberalen Oekonomisten haben in mehrfacher Weise versucht, gerade diesen Kernpunkt der Streitfrage zu verdunkeln.

---

[1] M. Block l. c. p. 238.

a) Sie bedienen sich z. B. nicht selten solcher Beispiele aus dem Wirthschaftsleben, welche mit geradezu verblüffender Klarheit einen unzweifelhaft nothwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung im ökonomischen Verhalten des Menschen plastisch zur Darstellung bringen und darum wohl geeignet sind, bei bloß oberflächlicher Prüfung den trügerischen Schein eines „naturgesetzlichen Wirthschaftsphänomens“ zu erwecken. Dem Einwande gegenüber, daß der Mechanismus der Naturgesetze auf ein freies Wesen und eine Gesellschaft freier Menschen keine Anwendung finden könne, daß die Aufstellung wirthschaftlicher Naturgesetze logisch die Läugnung der menschlichen Freiheit in sich schließe, — verweist man triumphirend auf das ökonomische Gesetz, daß der Träge, der Verschwender wirthschaftlich zu Grunde gehe. „Le libre arbitre n'est-il pas entier?“ [1] — In der That ein sehr wohlfeiler Sieg! — Der wirthschaftliche Untergang wird, sofern dem Trägen nicht geradezu unerschöpfliche Hilfsmittel zur Verfügung stehen, über kurz oder lang allerdings mit Nothwendigkeit eintreten. Wir unsererseits sind sogar sehr gerne bereit, für diesen Fall eine noch größere Gewißheit, einen weit höhern Grad der Nothwendigkeit anzuerkennen, als irgend welche Gesetze der Chemie und Physik in sich schließen. Der Faule erwirbt nichts, eben weil er faul ist. Er bewahrt, was er besitzt, ebenfalls nicht, wiederum, weil er zu träge ist, die Anstrengungen auf sich zu nehmen, welche die Bewahrung eines Vermögens fordert. Daß in einem solchen Falle, wo nichts Neues erworben und das Vorhandene verschleudert wird, schließlich nichts übrigbleibt, — das scheint uns nicht bloß physisch nothwendig, sondern sogar metaphysisch gewiß zu sein. Aber was soll all dieses? Wer hat geläugnet, daß das wirthschaftliche Verhalten des Menschen naturgemäße Folgen habe? Ist das in Frage, wenn man der naturgesetzlichen Auffassung des wirthschaftlichen Lebens den Vorwurf macht, sie widerstrebe der menschlichen Freiheit? Offenbar handelt es sich da nicht um Folgen und Ergebnisse unserer Handlungen, sondern um diese Handlungen selbst in ihrem Princip, in ihrem Ausgangspunkt, um das Verhältniß des menschlichen Willens zu dem Triebleben, insbesondere zu dem Triebe des Eigennutzes. Der liberale Oekonomismus weiß wohl, daß in dieser Frage der springende Punkt der ganzen Controverse liegt. Aber es mag unter Umständen gerathener erscheinen, einen Einwand mißzuverstehen. Man kann dann eine Antwort geben, die von oberflächlichen Geistern vielleicht sogar als hohe Weisheit gepriesen wird.

---

[1] M. Block l. c. p. 237.

b) Ebenso ungeschickt möchte uns ein zweiter Versuch erscheinen, den Schwerpunkt der Streitfrage zu verschieben. — Um die vom Begriffe eines naturgesetzlichen Wirkens untrennbare Bestimmtheit und Nothwendigkeit zu gewinnen, hat man mit einer geradezu staunenswerthen Virtuosität jene Gesetze, welche unsere Erkenntniß beherrschen, und die Nothwendigkeit, mit der die Wahrheit unsern Geist bezwingt, dazu benützt, um der Triebkraft des Eigennutzes dem menschlichen Willen gegenüber eine „naturgesetzliche" Wirksamkeit anzudichten. Man hält uns gewisse, allgemeine Thatsachen entgegen, die von niemand bestritten werden, besonders häufig den alten Satz: „Omne rarum carum." — Wenn ein Gegenstand, dessen der Mensch bedarf, in großer Fülle angeboten wird, dann sinkt erfahrungsmäßig sein Preis. Umgekehrt steigt der Preis mit der Seltenheit der Waare. Ist das nicht ein klarer, unwiderleglicher Beweis für die Existenz eines Naturgesetzes, welches die Preisbildung ganz und gar beherrscht? Wo wäre eine Ausnahme von diesem Gesetze zu finden?

Um klar zu sehen, müssen wir in dem angeführten Falle dreierlei unterscheiden: 1. die Seltenheit des Gegenstandes; 2. den Einfluß, welchen die Seltenheit auf unser Urtheil über den Werth ausübt; 3. die Wirkung dieses Urtheils auf unsern Willen und unser praktisches Verhalten im Verkehr.

Was den ersten Punkt: die Seltenheit, betrifft, so wird dieselbe in vielen Fällen wirklich bloß „natürliche" Ursachen haben. Manche werthvolle Bodenerzeugnisse: Weine, Gewürze u. s. w., können nur in bestimmten, kleinen Bezirken gewonnen werden. Eine Mißernte vermag eine äußerst drückende Seltenheit der nothwendigsten Lebensmittel zu erzeugen u. s. w. Daneben gibt es einzelne Fälle, in welchen eine relative Seltenheit durch verbrecherische Gewissenlosigkeit hervorgerufen wird, und wir möchten ganz besonders der liberalen Oekonomik das Studium der verderblichen Wirkungen jener künstlichen Preissteigerungsmanöver recht dringend empfehlen. Sie wird dabei erkennen, wie wenig solche „complicirteren Phänomene des wirthschaftlichen Lebens" auf die Selbstliebe als Naturtrieb, und wie sehr dieselben in der Regel auf den freien, lasterhaften Eigennutz sich zurückführen.

Wie dem immer sei, das ist gewiß: wenn die Waare thatsächlich selten geworden ist, so wird diese Seltenheit auf den Preis derselben einwirken. Der Preis ist der in Geld ausgedrückte Werth einer Sache. Der Werth aber hängt offenbar von der Sache selbst ab, von ihren natürlichen Eigenschaften, ihrer größern oder geringern Seltenheit u. s. w. Das Urtheil über den Werth ist also nicht in unsere Willkür gestellt.

Es besitzt in den äußeren, thatsächlichen Verhältnissen einen objectiven Bestimmungsgrund. Offenbar ist es aber nicht der Erhaltungstrieb, der Eigennutz, sondern zunächst die Fähigkeit des menschlichen Geistes, das Wahre zu erkennen, objective Verhältnisse richtig zu beurtheilen, die uns veranlaßt, einer selten gewordenen Waare höhern Werth zuzuschreiben, als demselben Gegenstande, sofern er im ökonomischen Sinne nicht selten ist, d. h. in größerer Menge angeboten wird. Kurz, daß der Mensch das Gold höher als das Eisen, oder die seltenen Gegenstände höher schätzt als die im Verhältniß zu dem Umfang der Bedürfnisse reichlich vorhandenen, ist vorab nur eine Nothwendigkeit des Erkennens und Urtheilens, nicht des wirthschaftlichen Strebens oder Handelns, und hat demnach mit den sogen. „Naturgesetzen der Volkswirthschaft" unmittelbar nichts zu schaffen. — Und nun der dritte und letzte Punkt.

Es ist wahr, ein vernünftiger Mensch wird in der Regel eine Waare, deren Werth er als einen geringern erkannt hat, gewiß nicht, im Widerspruche zu jener Erkenntniß, mit dem höhern Preise bezahlen. An dieser Handlungsweise hat allerdings neben der Vernunft auch die Selbstliebe ihren Antheil. Ja wir kommen der liberalen Oekonomik so weit entgegen, anzuerkennen, daß in diesem Falle, da alle Menschen Vernunft und Selbstliebe besitzen, eine sehr große Regelmäßigkeit und eine fast allgemeine Uebereinstimmung des Handelns zur Erscheinung gelangt, die man ein „Gesetz" zu nennen wohl berechtigt ist. Aber ist das ein „Naturgesetz" von ausnahmsloser Strenge, ein Gesetz analog den Gesetzen der Chemie und Physik? Oder bleibt es nicht dennoch dem einzelnen unbenommen, aus reiner Willkür dieses Gesetz zu übertreten, mag auch sein Vorgehen vielleicht noch so unökonomisch und unvernünftig erscheinen? Ja es gibt Fälle, wo gerade die Uebertretung jenes angeblichen „Naturgesetzes" das Lob jedes wahren Menschenfreundes sich erwerben wird. Wenn in schlechten Zeiten viele „Hände" zur Arbeit sich anbieten, und der „Tauschwerth der Arbeitskraft" unter ihren Herstellungswerth — die Unterhaltungskosten des Arbeiters — gesunken ist, dann wird es dem Fabrikherrn immerhin gestattet sein, dennoch einen höhern Lohn zu geben, als der actuelle Tauschwerth und „Marktpreis der Arbeitskraft" beträgt. Er spottet der „Naturgesetze" des liberalen Oekonomismus, und wer auch nur eine Spur menschlichen Fühlens hat, der wird seine Handlungsweise höchst vernünftig und edel nennen.

Also auch diese Ausflucht hilft dem Oekonomisten der Smith'schen Schule nicht. Werden die Waaren seltener oder reichlicher bei gleichem

Umfang des Bedürfnisses, dann wird das vom Irrthum nicht gestörte Urtheil über den Werth derselben sich allgemein, den Verhältnissen entsprechend, ändern. Gleichwohl bleibt es innerhalb der freien Selbstbestimmung des Menschen, wie weit er, für seine Person, sein Verhalten in Uebereinstimmung mit jenem Urtheile bringen will. Ausnahmen von der Regel mögen noch so selten sein, — sie bleiben möglich. Ja es können, wie wir sahen, Verhältnisse eintreten, in welchen eine derartige Ausnahmsstellung Anspruch auf unsere volle Billigung gewinnen wird.

6. Fassen wir das Gesagte noch einmal kurz zusammen. Ohne Zweifel unterliegt die uns umgebende äußere Welt, die mit ihren Schätzen den Gegenstand der Arbeit des wirthschaftenden Menschen bildet, festen Naturgesetzen, welche selbst dem „König der Schöpfung" gegenüber den Charakter der Unwandelbarkeit besitzen und seiner Einwirkung Schranken setzen. Es gibt ferner im wirthschaftlichen Leben, wie auch sonst, natürliche Wirkungen und Folgen unseres Verhaltens. So wird z. B. die Fruchtbarkeit der Arbeit bei passender Theilung derselben erhöht. Ebenso ist unser Urtheil über die Dinge und ihren Werth keineswegs der Willkür des Willens überlassen. Es gibt objective Bestimmungsgründe für unsere Erkenntniß. J. B. Say hat jedenfalls den ihm sonst zueignenden Scharfsinn nicht ganz zur Anwendung gebracht, als er den Werth eine „reine moralische Qualität" nannte, „die vom flüchtigen und wechselnden Willen der Menschen abzuhangen scheine".

Wir nehmen endlich keinen Anstand, zuzugeben, daß bei aller Mannigfaltigkeit des wirthschaftlichen Lebens in mannigfacher Hinsicht Regelmäßigkeiten in der Handlungsweise sich zeigen, welche durch die gemeinsame Naturanlage, zum Theil durch die Selbstliebe, den Eigennutz, ihre Erklärung finden. Dahin gehört der niedrige Preis der reichlich vorhandenen Waaren, der hohe Preis der seltenen Waaren. Dahin gehört ferner das jeder Arbeit natürliche Ziel, mit der geringsten Anstrengung, mit den geringsten Kosten das größtmögliche Resultat zu erzielen u. s. w. Ja wir vertheidigen diese und ähnliche „Gesetze" mit allem Nachdruck der historischen Richtung nationalökonomischer Forschung gegenüber, die in dem an sich und ursprünglich löblichen Bestreben, den „Absolutismus der Theorie" zu durchbrechen, leider das rechte Maß nicht einzuhalten vermochte, indem sie schließlich allen Ergebnissen der Wissenschaft nur mehr einen provisorischen, relativen Werth, den Charakter rein historischer Lösungen zuerkannte, und der Volkswirthschaftslehre statt des Dauernden, Allgemeinen, Kosmopolitischen einzig die Einzelthatsache, den actuellen,

wirthschaftlichen Zustand eines Landes oder einer Epoche als Forschungsgebiet zuweisen wollte. Leider haben einige um die Wissenschaft sehr verdiente Männer, unter dem Druck der unsere Zeit beherrschenden evolutionistischen Idee, sogar Recht, Sitte, Wahrheit, ja selbst die menschliche Natur in den Strom der Entwicklung hineingezogen. Ein Beispiel möge hier genügen.

Indem *Gustav Cohn*[1] in dem mächtigen Einflusse, welchen der Eigennutz auf das wirthschaftliche Gebiet heute noch ausübt, nur „den thatsächlichen Ausdruck eines wesentlichen Stückes des bisher erreichten sittlichen Niveaus“ erblickt, hofft er von der fortschreitenden Entwicklung geradezu eine „Umgestaltung der ursprünglichen Triebe“. Offenbar verwechselt Cohn hier den Trieb selbst mit seiner Aeußerung[2]. Der gleiche Selbsterhaltungstrieb wirkt auf den Wilden wie auf den Civilisirten. Daß der eine das rohe Fleisch des soeben erlegten Büffels verzehrt, während der andere in einem eleganten Hotel ein saftiges und reichliches Diner sich vergönnt, hängt zum großen Theil von den äußeren Verhältnissen, dem Milieu, ab. So wird man auch die egoistischen Brutalitäten, welche bisher die liberale Bourgeoisie sich zuweilen dem Arbeiter gegenüber erlaubte, gewiß bei steigender Civilisation in späteren Zeiten verurtheilen. Die Aeußerungen des Naturtriebes werden dann andere, weniger rohe sein; aber der Trieb selbst ist mit der menschlichen Natur gegeben und wird darum auch mit ihr verbunden bleiben für alle Zeiten und Verhältnisse.

7. Gleichwohl trennt uns — wie sehr wir auch für ein Dauerndes, Regelmäßiges bei allem Wechsel historischer Verhältnisse eintreten — von der Auffassung der Oekonomisten Smith'scher Schule eine geradezu unübersteigliche Kluft. Für die liberale Oekonomik ist jenes Regelmäßige nicht das Ergebniß einer in den verschiedensten Formen sich geltend machenden natürlichen Neigung, sondern ein *strenges Naturgesetz*, das der Willkür des Menschen sich gänzlich entzieht. Ja noch mehr, jenes Naturgesetz beherrscht nicht nur den *allgemeinen* Charakter des gesammten wirthschaftlichen Strebens, nein, auch die einzelnen, sogar die complicirtesten Phänomene der Industrie und Creditwirthschaft sind im voraus durch die in der menschlichen Natur, speciell im Naturtriebe des Eigennutzes begründeten Gesetze ihrem Wesen und Maß nach bestimmt. Die äußeren, historischen, culturellen Verhältnisse erscheinen dieser Lehre zufolge lediglich als günstige oder ungünstige *Bedingungen* für die Wirksamkeit der in

---

[1] „Nationalökonomie.“ I. Grundlegung. Stuttgart 1885. S. 382 ff.
[2] Block l. c. p. 192.

der Natur des Menschen präjacenten Gesetze. Selbstverständlich können die Gesetze des Handels und der Industrie bei einem Volke, welches beider entbehrt, nicht zur Geltung kommen. „Mais ces lois existent d'une manière latente comme les lois de l'électricité à un moment, où il n'y a pas d'orage.“ [1] Jetzt verstehen wir erst recht, warum Courcelle-Seneuil mit solchem Mitleid auf die Staatsmänner herabblickt, die es sich einfallen lassen, die Wirksamkeit jener Gesetze hemmen und dadurch die ökonomischen Verhältnisse ins Unnatürliche verzerren zu wollen [2]. Was soll denn auch das Eingreifen des Staates, wenn der naturgemäße Weg der Entwicklung aller Perioden, bis zu den complicirtesten „Phänomenen“ des Börsengeschäftes u. s. w., durch „latente Naturgesetze“ vorgezeichnet ist? —

„La science économique est fondée sur la nature humaine.“ [3] In der menschlichen Natur sind die „Naturgesetze der Volkswirthschaft“ begründet. Das entscheidende Wort spricht in unserer Frage also die Psychologie.

8. Wie bei allen lebenden Wesen, so gibt es auch im Menschen eine stets lebendige, stets wachsame Kraft, die man den Selbsterhaltungstrieb genannt hat [4]. Diese Kraft findet hier zu ihrem Dienste bereit die ganze Macht der Intelligenz, alle die Hilfsquellen, welche eine weise Voraussicht eröffnen kann, alle die zahllosen Veranstaltungen des socialen Lebens. Man hat ihr einen besondern Namen geben zu müssen geglaubt. A. Smith redet von selfinterest, selflove, private oder own interest, selfishness, ohne Unterschied der Bedeutung; Bastiat spricht von „l'intérêt légitime“, J. B. Say vom „amour de soi“ u. s. w. Viel ist über diese Benennungen gestritten worden, — zum Theil in bester Absicht, namentlich um die sittlich berechtigte Selbstliebe von der unsittlichen Eigensucht zu trennen. Da aber kaum irgend ein liberaler Oekonomist so schamlos sein dürfte, offen den allseitig entfesselten Egoismus, die Egomanie, zu empfehlen, so will uns bedünken, daß der Streit um den Namen ohne große Bedeutung ist. In unserer Frage kommt es lediglich auf die Art und Weise der Einwirkung jenes Naturtriebes auf den Willen und die wirthschaft-

---

[1] Block l. c. p. 238.

[2] „Traité théorique et pratique etc.“ p. 27 ss.

[3] Block l. c. p. 179. 82. — Bastiat, Oeuvres complètes. T. VI. „Harmonies économiques“. 9e édit. Paris, Guillaumin. p. 6: „Les économistes observent l'homme, les lois de son organisation et les rapports sociaux, qui résultent de ces lois.“ — Courcelle-Seneuil, Traité, I, p. 202.

[4] Block l. c. p. 180. — Bastiat l. c. XXII. „Moteur social.“ p. 630.

liche Thätigkeit des Menschen an, mag man den Trieb Selbstliebe, persönliches Interesse oder Egoismus nennen.

Der Trieb nun, dessen Existenz und relative Berechtigung von allen anerkannt wird, veranlaßt den Menschen, Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse zu suchen und demgemäß auch die dazu nothwendigen Anstrengungen auf sich zu nehmen. Da jene Naturtendenz auf den persönlichen Vortheil, das persönliche Interesse des Handelnden abzielt, so wird sie ohne Zweifel uns bestimmen, die Bedürfnisse so gut als möglich zu befriedigen, andererseits die Anstrengungen auf das Nothwendigste zu beschränken. Auf diese Weise gelangte die Oekonomik aus dem Studium der natürlichen Tendenzen unserer Selbstliebe zur Kenntniß des sogenannten „ökonomischen Principes“ [1], in welchem sie den Schlüssel zum Verständniß der wirthschaftlichen Phänomene gefunden zu haben meint: „Der Mensch sucht den größten Erfolg mit den geringsten Anstrengungen.“ „Er sucht, ceteris paribus, mit den geringsten Kosten zu produciren.“ „Er bemüht sich, stets die wirksamsten Mittel anzuwenden.“ Insofern dieses Princip hervorhebt, daß der Mensch mit den beschränkt gegebenen Dingen haushälterisch umgehen [2], seine Kräfte und Mittel nicht unnütz vergeuden soll, ist dasselbe zweifelsohne in der Vernunft begründet und wird von niemanden bestritten! Allein man hat seitens der liberalen Oekonomisten jenen Grundsatz in engen Zusammenhang mit der „naturgesetzlichen“ Auffassung der Wirthschaft gebracht und in demselben gewissermaßen eine Formel für die gesetzmäßige Einwirkung der Selbstliebe auf

---

[1] Auch Männer, die entweder gar nicht oder wenigstens nicht mehr vollständig auf dem liberalen Standpunkte stehen, haben die Geltung des ökonomischen Princips anerkannt, so z. B. Hermann, Rau, Schäffle, Wagner u. a. „Bei aller auf Bedürfniß gerichteten Thätigkeit leitet den Menschen — und darf und oft auch soll ihn leiten — das ökonomische oder das Princip der Wirthschaftlichkeit, d. h. das Streben, nur solche Arbeit vorzunehmen, bei welcher nach seiner Schätzung die Annehmlichkeit der Befriedigung die Pein der Anstrengung (des Opfers) überwiegt, sowie das fernere Streben nach einer möglichst hohen Summe (Maximum) Befriedigung für ein möglichst geringes Maß (Minimum) Anstrengung oder Opfer.“ (Ad. Wagner, „Allgemeine oder theoretische Volkswirthschaftslehre“. Erster Theil. Grundlegung. 2. Aufl. Leipzig und Heidelberg 1879. S. 10.) — „Der Antrieb, nach dem die Menschen in wirthschaftlichen Dingen zu handeln pflegen, ist das Verlangen, mit der geringsten Beschwerde und dem geringsten Aufwande von Vermögenstheilen ihre Bedürfnisse zu befriedigen und noch darüber hinaus Gütergenuß zu erwerben.“ (K. H. Rau, „Grundsätze der Volkswirthschaftslehre“. 4. Aufl. Heidelberg 1841. Vorrede § 7. S. 5.) — Block l. c. p. 224. 273 etc.

[2] Cohns Bedenken gegen das ökonomische Princip vgl. „Nationalökonomie“. I. Grundlegung. S. 198 f.

den Willen des wirthschaftenden Menschen erblicken wollen. So führt uns also auch das ökonomische Princip wieder zu der entscheidenden Frage nach der Art und Weise, wie der Selbsterhaltungstrieb die wirthschaftliche Thätigkeit bestimmt, — ob diese Bestimmung, dieser Einfluß mit dem Mechanismus der Naturgesetze, welche die materielle Welt beherrschen, verglichen werden kann oder nicht.

9. Da scheint es uns nun, man brauche nur ein wenig die Augen zu öffnen, um zu sehen, wie zahlreiche Thatsachen des alltäglichen Lebens den liberalen Oekonomismus Lügen strafen. Leider gibt es Menschen, welche von dem Eigennutze so beherrscht werden, daß sie völlig zu Sklaven dieser Leidenschaft geworden zu sein scheinen. Daneben finden sich jedoch viele andere, welche den Naturtrieb so beherrschen, daß sie bereit sind, mit Verläugnung ihres eigenen Interesses die größten materiellen Opfer zu bringen. Und dennoch ist die Natur bei den einen wie bei den anderen dieselbe, ausgestattet mit denselben Grundtendenzen und Trieben. Bei den einen wie bei den anderen ist derselbe Wille zugleich der oberste Sitz des menschlichen Erhaltungstriebes und inneres Princip des wirthschaftlichen Handelns. Nur daß der Wille bei den einen ganz von dem Motive des Eigennutzes sich leiten läßt, während er bei den anderen demselben entgegentritt, seine Forderungen abweist. Wo aber gibt es denn in der materiellen Welt hierzu eine Analogie? Wo findet sich dort eine Ursache, die selbst, nach eigener Wahl und Entscheidung, nach eigenem Gutdünken und Belieben ihren eigenen natürlichen Tendenzen entgegentreten könnte? Wirkte der Eigennutz nach Art einer Natursache im Willen, dann wäre das bewußte, freiwillige Opfer eines klar erkannten materiellen Vortheils nicht etwa bloß selten, sondern physisch unmöglich. Hier hilft es nicht, wenn die liberale Oekonomik sagt, die Wissenschaft habe nur den „normalen“ Menschen vor Augen, die Handlungen eines Wahnsinnigen blieben außer Betracht[1]. Oder wäre denn unsere liberale Wissenschaft bis in den Abgrund des Aberwitzes und der Schamlosigkeit gestürzt, z. B. die zahlreichen Männer und Frauen, die auf Vermögen, die Behaglichkeit und den Comfort des Wohlstandes verzichteten, um dem leiblichen und geistigen Wohl ihrer Mitmenschen zu dienen, jene Edelsten und Besten unseres Geschlechtes als „anormale“ Menschen, als Wahnsinnige bezeichnen zu wollen?

---

[1] Block l. c. p. 177.

10. Unsere Schlußfolgerung ist zwingend für jeden, welcher die Wahrheit erkennen will. Indessen der liberale Oekonomismus gibt sich nicht so leichten Kaufs gefangen. Vernehmen wir eine Einwendung, die Jean Bapt. Say uns macht[1]. „Wenn ich eine Flaumfeder sich in der Luft umherwiegen und geraume Zeit darin spielen sehe, bevor sie zur Erde sinkt, werde ich daraus schließen, daß das Universalgesetz der Schwere für diesen Flaum nicht gelte? Mein Schluß wäre irrig. In der Nationalökonomie besteht die allgemeine Thatsache, daß der Zinsfuß des Geldes um so höher steige, je mehr der Darleiher befürchtet, sein Zinskapital nicht zurückzuempfangen. Darf ich auf die Falschheit dieses Grundsatzes schließen, wenn ich bei irgend einer gefahrvollen Gelegenheit einmal zu niedrigem Zins ausleihen sah? Dem Darleiher konnte ja seine Gefahr unbekannt sein; Dankbarkeit oder Furcht konnten ihm ein Opfer abnöthigen; allein das allgemeine Gesetz, wenngleich in diesem besondern Falle gehemmt, würde seine volle Herrschaft ausgeübt haben, wenn jene Ursachen der Störung hinweggefallen wären." Also das Motiv der Dankbarkeit u. s. w. erscheint Say als ein Hemmniß, als ein Hinderniß der natürlichen Wirksamkeit des Eigennutzes, ähnlich wie das äußere Hinderniß der atmosphärischen Luft die Flaumfeder auf ihrem Wege zur Erde aufhält. Aber wer ist es denn, der jenes Hinderniß setzt? Ist es nicht eben derselbe Wille, dasselbe Strebevermögen des Menschen, welches, insofern es den eigenen Vortheil des handelnden Subjectes zu suchen geneigt ist, Selbsterhaltungstrieb genannt wird? Würde es in das Belieben der Flaumfeder gestellt sein, dem Gravitationsgesetze ungehemmt zu folgen oder sich selbst Hindernisse zu schaffen, dann könnte einigermaßen die Analogie zwischen der fallenden Feder und dem handelnden Menschen Sinn und Bedeutung haben. So aber wird die Beweisführung Say's jedem vernünftigen Denker auf den ersten Blick als gänzlich verfehlt erscheinen.

11. Doch sehen wir einmal davon ab, daß Leidenschaften aller Art, Unwissenheit, die Fähigkeit zu irren, aber auch der Gemeinsinn, das Gerechtigkeits- und Sittlichkeitsgefühl, die Nächstenliebe, endlich ganz besonders auch die Gesetzgebung den wirthschaftlichen Handlungen des Menschen eine andere Richtung geben können, als bloß auf den persönlichen materiellen Vortheil des Handelnden; bequemen wir uns der liberalen Oekonomik sogar so weit an, daß wir all jene anderweitigen

[1] „Ausführliche Darstellung der Nationalökonomie." S. 11 f.

Einflüsse vom ökonomischen Standpunkte aus gewissermaßen als „Hindernisse“ betrachten, als „causes perturbatrices“ der „natürlichen“ Wirksamkeit des Selbsterhaltungstriebes: so bleibt dennoch die Frage offen, ob erfahrungsmäßig der Eigennutz in einem Individuum, für welches er als die einzige Hebelkraft seiner wirthschaftlichen Thätigkeit in Betracht kommt, analog den Natursachen der materiellen Welt wirke. Erscheint in der That ein solcher Mensch hinsichtlich seiner wirthschaftlichen Thätigkeit genau determinirt, oder bleibt auch in ihm der Trieb unter der Herrschaft seines freien Wahlvermögens?

Jedes Wesen besitzt eine natürliche Hinneigung zu dem, was seiner Natur entspricht, und eine natürliche Abneigung allem gegenüber, was seiner Natur widerstreitet[1]. Bei den lebenden Wesen wird diese Tendenz „Trieb“ genannt. Derselbe ist kein besonderes Vermögen, z. B. im Menschen keine neue sinnliche oder geistige Facultät, sondern er ist das allen Vermögen gemeinsame Bestreben, sich in naturgemäßer Weise zu bethätigen und dadurch zu erlangen, was der Natur des Menschen entspricht. Je nach der verschiedenen Richtung, welche jene natürliche Tendenz in ihrem Streben verfolgt, unterscheidet man eine Mehrheit besonderer Triebe, so im Menschen den Erhaltungs- und Vervollkommnungstrieb, den Geschlechts- und Gesellschaftstrieb, endlich als Centraltrieb, als Mittelpunkt aller anderen Triebe den Glückseligkeitstrieb. Der Trieb kann und soll auf das Handeln des Menschen einwirken. Er hat die Aufgabe, die Beharrlichkeit, Festigkeit, Kraft unseres Wirkens zu mehren. Aber der Trieb ist im Menschen der Vernunft und dem Willen untergeordnet. Wenn darum A. Smith, von seinem deistischen Standpunkte aus, meinte, Gottes Weisheit lenke den Menschen durch Instincte zu den großen Zielen der Natur, so hat er die Menschenwürde mit Füßen getreten, Gottes Weisheit aber keine Ehre angethan. Gewiß lenkt uns Gottes Weisheit, allein nicht, wie sie das Thier lenkt, sondern auf eine unserer Natur entsprechende Weise, durch die Gesetze der Vernunft und des Gewissens. Alle Wissenschaft, die sich von den Lehren des Christenthums entfernte, endigte mit einer Degradation des Menschen. So hat auch die liberale Oekonomik den Naturtrieben im Menschen eine Wirksamkeit zugeschrieben, die unvereinbar ist mit der Würde des Menschen und im offenen Widerspruch mit den klarsten Thatsachen der Erfahrung.

---

[1] Vgl. Stöckl, „Lehrbuch der Philosophie“. 6. Aufl. Mainz 1887. I. S. 96 ff. — Theod. Meyer, „Institutiones juris naturalis“. Friburgi 1885. I. p. 2 sqq.

12. Von Natur verlangt der Mensch mit Nothwendigkeit sein Glück. Der Wille ist auf das Gute an sich gerichtet, auf die Glückseligkeit. Das ist sein natürlicher Gegenstand, sein Ziel, in dem er allein seine Ruhe findet. Darum besitzt der Mensch auch die größte Leichtigkeit, das Verlangen nach Glück zu erwecken, und so oft er an ein ungetrübtes, ein nie gestörtes Glück denkt, muß er mit Nothwendigkeit danach verlangen. Das Unglück als solches kann er nicht wollen. Sogar der Selbstmörder sucht in seinem Wahn die Ruhe, das Glück, den Frieden im Tode, in seinem Untergang. Dieses Verlangen nach Glück ist der Grundtrieb unseres Wesens. Von ihm geht all unser Streben und Ringen aus. Um einen Tropfen des Glücks zu erlangen, wirken und arbeiten die Menschen ohne Rast und Ruh'. Ja, ohne Rast und Ruh', weil sie eben das, wonach ihr Herz verlangt, — weil sie das Glück auf dieser Erde nicht erlangen können. Alles ist ja Stückwerk, alle Freude mit Wermuth vermischt, alles wird dem Menschen nur zu bald verleidet. Und besäße er Hunderte von Millionen, wäre der Becher der Lust bis zum Rande für ihn gefüllt, — glückselig wird der Mensch dennoch nicht. Je mehr er besitzt, um so mehr begehrt er, um so mehr fürchtet er, das Gewonnene zu verlieren, und schließlich — jene unabweisbare Nothwendigkeit, der Tod, die Confiscation aller Güter, der vollständigste Bankerott, wo selbst das Todtenhemd, der Sarg, das Grab, der Leichnam einem andern gehört! Was nützt es dem Träger eines in der Börsenwelt hochgefeierten Namens, Hunderte von Millionen aufgehäuft zu haben, wenn das Gerücht wahr ist, demzufolge jener unglückliche Millionär rastlos ein Gebäude nach dem andern aufführt, weil eine Zigeunerin ihm geweissagt, er werde sterben, sobald er aufhöre zu bauen? Es ist in diesem Falle der Aberglaube, wie er so oft mit dem Unglauben sich paart, der jenem Mann den Frieden raubt. Allein, mag es sein, was es wolle, — niemand findet auf dieser Welt die volle Glückseligkeit. Unwillkürlich verlangt man stets seine Lage zu verbessern, unwillkürlich erhebt man sein Haupt über den Strom der Zeit und sucht das Glück in der Zukunft. Dort liegt es allerdings, aber — jenseits des Grabes. Klagen wir nicht über die Unzulänglichkeit alles Irdischen. Es ist der Adelsbrief, der uns frei macht, der uns als Beherrscher dieser Welt proclamirt. Wäre in der materiellen Ordnung, im Besitz und Reichthum die Glückseligkeit eingeschlossen, dann hätte der liberale Oekonomismus Recht. Der Glückseligkeitstrieb würde als Eigennutz unser wirthschaftliches Streben mit Naturgewalt beherrschen. Da jedoch die materiellen Güter nur einen Tropfen Glück, nicht aber die Glückselig-

keit selbst zu bieten vermögen, sind wir den einzelnen Gütern gegenüber vollkommen frei. Mögen sie noch so sehr uns anlocken, mag auch eine durchaus berechtigte und mächtige Triebkraft unserer Natur uns antreiben, Besitz und Reichthum zu erwerben, — über all diesen Lockungen, über all diesen Trieben steht der souveräne Wille, der frei für jeden einzelnen Fall die letzte Entscheidung trifft. Das bleibt selbst wahr für jenen „Idealmenschen" des liberalen Oekonomismus, den herz- und gewissenlosen Börsenjobber, der allein und ausschließlich unter der Herrschaft des Eigennutzes steht. Denn er kann immer noch zwischen verschiedenen Wegen, die zu seiner Bereicherung führen können, frei wählen. Er kann auf einen gegenwärtigen Vortheil verzichten mit Rücksicht auf einen zukünftigen, — aus Ehrgeiz oder vielleicht aus Caprice. Und wenn uns da der französische Akademiker Block entgegenhält, die Wissenschaft habe es nur mit dem normalen Menschen zu thun, keineswegs mit der „caprice" [1], so erlauben wir uns zu bemerken, daß unseres Erachtens dort, wo eben Raum ist für die caprice, das Naturgesetz aufhört. Oder hätte Herr Block es vielleicht jemals erlebt, daß ein in die Luft geworfener Stein aus caprice oben geblieben wäre?

13. Man wendet uns vielleicht ein, der allgemeine Trieb nach Glückseligkeit übe allerdings hinsichtlich des wirthschaftlichen Lebens im einzelnen keine „naturgesetzliche" Wirksamkeit aus. Indes speciell sei der Selbsterhaltungstrieb jene Kraft im Menschen, welche die Nationalökonomen der Smith'schen Schule vor allem im Auge hätten, wenn sie von einer naturgesetzlichen Gestaltung des wirthschaftlichen Lebens sprächen.

Wir wollen davon absehen, daß der Erhaltungstrieb nur eine besondere Aeußerung und Richtung des Glückseligkeitstriebes darstellt. Die Existenz ist ja eine Voraussetzung des Glückes. Jener Trieb aber will die Bedingungen der Existenz sicherstellen. Allein die Frage ist, ob der Mensch diesem Triebe gegenüber machtlos sei, wie er es sein müßte, wenn derselbe „naturgesetzlich" auf den Willen einwirkte. Wir sind weit davon entfernt, die Macht des Erhaltungstriebes zu bestreiten oder eine absolute Freiheit des menschlichen Willens zu behaupten. Der Trieb wirkt bei allen Menschen sehr kräftig, um so mächtiger, je actueller das Bedürfniß ist, je nothwendiger und unmittelbarer etwas mit der Erhaltung des Lebens verbunden, je wesentlicher die Befriedigung des Bedürfnisses für die Fortdauer der menschlichen Existenz erscheint. Wenn ein halb

---

[1] Block l. c. p. 236.

verhungerter Bettler nach dem Brode greift, das einem andern gehört, dann wird in der criminalistischen Beurtheilung des Falles nicht nur das Recht des Lebens höher angeschlagen, als das Eigenthumsrecht, sondern auch angenommen, daß im Nothstande der Spielraum der Freiheit sehr eingeengt sei. Die Freiheit ist eben niemals absolut, sondern gewissermaßen elastisch. Insbesondere wegen der Leidenschaften und Triebe wird der Spielraum der Freiheit nicht immer derselbe, die Macht des Willens stets eine begrenzte sein. Daß ein Geizhals freiwillig über seiner Geldtruhe Hungers stirbt, ist ein seltener Fall und wird durch tausend andere aufgewogen, in denen der Mensch alle Kräfte aufbietet, sein bedrohtes Leben zu erhalten.

Aber sind es denn die Fälle des Nothstandes, welche der Oekonomist zum Gegenstande seiner Forschung macht? Sind die Bedürfnisse, mit denen er sich beschäftigt, nur solche, die bei Strafe des Hungertodes unmittelbar befriedigt werden müssen? Ist es der Selbsterhaltungstrieb, der die Börsen bevölkert und zur Gründung von Actiengesellschaften antreibt? — In der That eine gar zu naive Zumuthung an die Glaubenskraft der Menschen, wenn man uns erzählt, die liberale Bourgeoisie häufe mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit ihre Millionen auf, lediglich um ihr kostbares Leben zu erhalten, weil der Selbsterhaltungstrieb sie dazu antreibe! Professor K. *Menger* lehrt: „Unter Wirthschaft verstehen wir die auf die Deckung ihres Güterbedarfes gerichtete *vorsorgliche* Thätigkeit der Menschen.“ [1] Es sind also namentlich *zukünftige* Bedürfnisse, deren Befriedigung durch „vorsorgliche Thätigkeit“ sichergestellt werden sollen. Ja, *Rau* fügt noch mit Recht hinzu, es handle sich hierbei nicht nur um das Verlangen, Bedürfnisse zu befriedigen, sondern „noch *darüber hinaus* sich Gütergenuß zu erwerben“ [2]. Je weniger actuell, je weniger wesentlich und nothwendig die Bedürfnisse sind, je weniger eng und unmittelbar mit der Erhaltung des Lebens verknüpft, um so *schwächer wirkt aber der Trieb*, um so größer wird das Gebiet der Freiheit, um so zahlreicher werden die Ausnahmen von der im übrigen herrschenden Regelmäßigkeit, um so mannigfaltiger die Verschiedenheit des menschlichen Handelns und Strebens.

Es ist also eine grenzenlose Verblendung, ein Hohn auf alle psychologische Wissenschaft und Erfahrung, wenn Maurice Block für das

---

[1] *Karl Menger*, „Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften“. Leipzig 1883. S. 44.

[2] K. H. *Rau*, „Grundsätze der Volkswirthschaftslehre“. S. 5.

wirthschaftliche Handeln des „normalen" Menschen das „naturgesetzliche" Princip zur Anwendung bringen will, daß beim Zusammentreffen derselben Ursachen auch dieselbe Wirkung zu Tage treten werde. „Le même concours de causes produira toujours les mêmes effets économiques."[1] Selbst für einen Menschen, der von der Leidenschaft der Habsucht ganz durchseucht ist, bleibt doch, abgesehen von manchem andern, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, wenigstens einmal aus caprice andere Wege zu wandeln, als die Gesetzeslehrer der Volkswirthschaft zu fordern geruhen.

Wir könnten noch darauf hinweisen, wie absurd die logisch nothwendige Voraussetzung der liberalen Doctrin ist. Wenn die aus der Selbstliebe abgeleiteten „Naturgesetze" wirklich die ihnen zugeschriebene Allgemeinheit haben sollten, so wäre es durchaus nothwendig, anzunehmen — wie Knies[2] bereits mit Recht hervorgehoben —, daß „der wirthschaftliche Egoismus in allen Menschen mit gleicher Stärke und in gleicher Weise walte". Nun ist aber thatsächlich die Stärke des Egoismus sehr verschieden, von Erziehung, Charakter und besonderen Verhältnissen abhängig, so daß kaum zwei Individuen sich finden möchten, in welchen diese Triebkraft vollkommen gleich wäre. Indessen wir verzichten darauf, diesen Gesichtspunkt weiter auszunutzen. Das Gesagte genügt vollständig, um die Haltlosigkeit der liberalen Lehre und ihren Widerspruch mit den einfachsten Thatsachen des alltäglichen Lebens darzuthun.

14. Von höchster Bedeutung nicht nur für die Aufdeckung der Trugschlüsse unserer Gegner, sondern auch für das Verständniß der praktischen Tragweite ihrer verderblichen und demoralisirenden Lehre ist die Beachtung der Methode, wie die liberalen Oekonomisten aus jenen angeblichen „Naturgesetzen" die complicirteren Phänomene des wirthschaftlichen Lebens erklären. Man geht von den einfachsten Thatsachen des wirthschaftlichen Lebens aus. Der Mensch hat Bedürfnisse. Dieselben müssen durch Arbeit, durch Anstrengung befriedigt werden. Der Naturtrieb bestimmt den Menschen, nach möglichst vollständiger Befriedigung zu trachten unter den geringsten Opfern u. dgl. mehr. Niemanden wird es einfallen, jene Thatsachen zu läugnen. Alle stimmen überein, daß hierin zu allen Zeiten, bei allen Völkern, ja bei fast allen Individuen eine große Regelmäßigkeit sich zeigt, eine Gesetzmäßigkeit mit höchst

[1] Block l. c. p. 238.

[2] Karl Knies, „Die politische Oekonomie vom geschichtlichen Standpunkte". Neue Auflage. Braunschweig 1883. S. 476.

seltenen Ausnahmen. Damit sind für den liberalen Oekonomisten die „Naturgesetze" der Volkswirthschaft und die höchsten Principien seiner Wissenschaft gefunden. Schlußweise, auf dem Wege der Deduction werden dann aus jenen obersten Gesetzen auch die complicirteren Wirthschaftsphänomene „naturgesetzlich" erklärt. Dabei ist aber leider übersehen, daß die Allgemeinheit, die Bestimmtheit der einfachsten Phänomene den complicirteren nicht mehr zueignet, daß, je weiter der Oekonomist sich mit seinen Deductionen von dem actuellen, nothwendigsten Bedürfniß und seiner Befriedigung entfernt, der Spielraum der Freiheit sich erweitert, die Ausnahmen an Zahl sich vermehren, die Gesetzmäßigkeit immer mehr schwindet.

Wir haben in diesem Augenblicke einen Aufsatz Mengers über „die Valutaregulirung in Oesterreich-Ungarn" vor uns. Da lesen wir z. B. den Satz[1]: „Wenn in einem Lande mit normalem Geldwesen die Umlaufsmittel knapp werden, und der Leihzins über das Niveau der ausländischen Zinssätze steigt, so findet ein Zuströmen, im entgegengesetzten Falle ein Abströmen von Geld statt, so zwar, daß der Gleichgewichtszustand sich allmählich von selbst wieder herstellt." Es ist der „naturgesetzliche" Theoretiker, der hier spricht. Die ganze Ausdrucksweise: das Geld strömt zu und ab, der Gleichgewichtszustand stellt sich von selbst wieder her, — bekundet das „Naturgesetz". Offenbar schwebte hierbei der hydrostatische Vorgang der communicirenden Röhren Herrn Menger als Analogie vor Augen. Leider ist aber das Geld kein Wasser, und sind die Völker keine Röhren. Der fremde Kapitalist muß sein Geld senden, wenn es „zuströmen" soll. Allein nicht alle Kapitalisten der Nachbarländer werden ihr Geld nach Oesterreich senden, auch wenn das „Hinderniß" der alten Valuta gefallen. Sind viele da, die verfügbares Geld haben, so werden manche von der günstigen Gelegenheit, zu gewinnen, Gebrauch machen, es sei denn, daß gleichzeitig eine noch bessere Gelegenheit, profitable Geschäfte zu machen, sich in anderer Weise bieten würde. Von einem „Naturgesetze" ist da keine Rede. Es handelt sich lediglich um eine mehr oder minder begründete Conjectur.

Aehnlich verhält es sich mit gar vielen anderen „Gesetzen" der Volkswirthschaft. Man kann auf Grund gegebener Bedingungen und Verhältnisse oft auf die Handlungsweise, deren sich die Menschen unter dem Einfluß

---

[1] In (Hildebrands) „Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik". 3. Folge. III. Bd. 4. Hft. 1892. S. 505 f.

der Selbstliebe und des Erwerbstriebes bedienen werden, mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen. Das ist für den Volkswirth ohne Zweifel von höchster Bedeutung. Der Vortheil des einen ist dabei oft der Nachtheil des andern. Während der Großkapitalist gar mächtig von dem Eigennutz angetrieben wird, die kleinen wirthschaftlichen Existenzen zu verschlingen, wenn ihm die Gelegenheit dazu geboten wird, wünschen die Opfer der kapitalistischen Uebermacht, in Kraft desselben Triebes, genau das Gegentheil von dem, was der Großkapitalist verlangt. Es fragt sich, auf wessen Seite man sich stellen will. Der liberale Oekonomismus hält schützend den Schild der Naturgesetze über das wuchernde Großkapital. Der Volkswirth dagegen tritt ein nicht für die Wahrung des Reichthums einzelner, sondern für die materielle Wohlfahrt der Gesammtheit des Volkes.

Heinrich Pesch S. J.

Zur Beurtheilung der Feuerbestattung.

II. Gründe der Crematisten und deren Widerlegung.

Man versicherte uns oben[1], man erachte es als eine „heilige Gewissenspflicht gegen die Menschheit" — ein zweideutiger Ausdruck —, für die neue Bestattungsweise in Wort und Schrift zu agitiren. Aus welchen Gründen soll diese Pflicht sich ergeben?

„Der Gesammtausschuß des Verbandes der Vereine für Reform des Bestattungswesens und facultative Feuerbestattung" gibt in seinem Protest vom 27. September 1886 gegen das kirchliche Verbot der Leichenverbrennung drei an: moralische, ästhetische und hygieinische Rücksichten.

„Außer den Forderungen der öffentlichen Gesundheitspflege sind es in erster Linie Verletzungen der Moral, des Schönheitsgefühles und der Pietät gegenüber den Hingeschiedenen." [2]

Die Moral soll verletzt werden durch das Begraben? Wie das? Ja, führt der Protest aus, „während der Wohlhabende in prunkhafter Weise der Erde übergeben wird und seine Gruft als wirkliche Ruhe-

[1] Vgl. S. 7. [2] „Neue Flamme" 3, 14.

stätte für alle Zukunft unversehrbares Familieneigenthum bleibt, so werden die Ueberreste der nicht mit Glücksgütern Gesegneten in kurzer Zeit, vielfach schon nach einigen Jahren, wieder ausgegraben und weggeworfen, um neuen ins Grab sinkenden Geschlechtern Vermögensloser Platz zu machen, bis auch deren Ueberreste nach wenigen Jahren dasselbe Schicksal ereilt. So wird da, wo jeder Standesunterschied aufhören sollte, eine pietätlose — daher unmoralische —, religionswidrige und ungleiche — daher bitter empfundene, rohe — Behandlung den Ueberresten ganzer Volksklassen zu theil."

Die Klage schlägt einen socialistischen Ton an. Sie ist wohl nur berechnet auf die breite Masse der „Vermögenslosen". Das Begraben soll mit sich bringen Ungleichheit, Pietätlosigkeit und Roheit. Ist ein Todtengräber einmal roh umgegangen mit Todtengebeinen, nun so ist das doch nicht die Schuld des Systemes. Tollatur abusus, maneat usus. — Wohl aber beleidigt die Verbrennung als rohe gewaltsame Zerstörung der Leiche nicht bloß das christliche, sondern schon das menschliche Gefühl.

Doch nein, sagen die Crematisten, das Begraben ist an sich pietätlos. Die Kirchhöfe sind zu eng; man denke an die Riesenstädte der Neuzeit; nach kurzer Frist werden die Leichenreste wieder ausgegraben, um den Leichen jüngst Verstorbener Platz zu machen. — Geschieht das erst nach Ablauf der gesetzlich normirten Zeit; werden die ausgegrabenen Gebeine anständig, etwa nach gut katholischer Sitte in einem Beinhause auf dem Gottesacker, aufbewahrt, so ist es doch wohl nur eine hohle Phrase, über Impietät und Störung des Grabfriedens zu klagen. Und gönnen die Crematisten denn der Todtenasche ungestörten Frieden? Wir wollen ganz absehen von den oben erwähnten Beispielen frivoler, empörender Profanation derselben. Aber auch in den Crematorien oder Columbarien werden reglementsmäßig die Aschenurnen nicht auf unbestimmte Zeit geduldet, in Zürich z. B. nur auf 20 Jahre; dann „muß ihr Inhalt der Erde an geeigneter Stelle [wo wird eine solche zu finden sein, wenn es keine geweihte Erde, nicht einmal mehr Friedhöfe gibt?] übergeben oder von den nächsten Angehörigen in eigene Verwahrung genommen werden"[1]. Aehnliches bestimmt das Reglement der Leichenverbrennung in Gotha.

Die Ungleichheit der Stände ist von Gott gewollt, also nicht religionswidrig. Sie geht bis an den Rand des Grabes. Erst im Grabe hört aller Rangunterschied auf; da sind Fürst und Bettler gleich. Würde die

[1] Goppelsroeder S. 53.

Leichenverbrennung allgemeiner Brauch, dieselbe Ungleichheit, wie jetzt bei den Begräbnißfeierlichkeiten, würde sich dann bei den Verbrennungsfeierlichkeiten geltend machen. Schon jetzt hat man verschiedene Taxen, je nachdem mehr oder minder Aufwand bei der Verbrennung gewünscht wird. Der Gothaer Stadtrath verlangt „im Hinblick auf bisher gemachte üble Erfahrung einen Kostenvorschuß" von 170 oder 130 Mark, je nachdem eine Leichenfeierlichkeit nach dortigem Ritus gewünscht oder nicht gewünscht wird. Der Pariser Feuerbestattungstarif unterscheidet sogar acht Klassen und fordert für die erste und zweite Klasse 250 Francs, für die dritte 200 Francs, für die vierte 150 Francs, für die sechste, siebente und achte 50 Francs. Die Ausschmückung des Crematoriums wird extra, laut firem Tarif geliefert[1].

Und nun die ästhetischen Rücksichten. Mit sichtlichem Behagen schildert man das Ekelhafte des Verwesungsprocesses, um dann zum Schlusse zu kommen: eine kurze Stunde gewaltsamer Verbrennung ist doch besser als das jahrelange Grauen der langsamen Verbrennung, das wir Verwesung nennen.

Professor Kinkel ließ sich vor Damen und Herren also vernehmen: „In dem festgeschlossenen Sarg entwickelt die Zerstörung ihr Spiel: von Stufe zu Stufe scheußlicher wird drunten die Gestalt der geliebten Frau, die in unserem Arm geruht hat, und selbst der liebliche Engel von Kind, der uns so oft im weißen Bettchen entzückte, wird ein leider nicht formloses Grausen. Ich will Ihre Phantasie mit diesen Bildern nicht vergiften noch ängstigen: aber haben Sie nie das qualvolle Gefühl gehabt, wenn Sie den ersten starken Regen auf das Grab einer Geliebten niederrauschen hörten und in der stillen Nacht, wo die Einbildungskraft in ihr volles Recht tritt, nun ahnten, wie dieses grausige Zerstörungswerk leis und unwiderstehlich seinen Anfang nimmt? Es ist dieses Ahnen des Entsetzlichen, das unten vorgeht, was die Kirchhöfe so entsetzlich macht, und besonders Kindern, die lebhaft und nervös sind, sollten wir die Angst ersparen, daß die Leichen wieder kommen können aus dem Grabe, so schrecklich, wie sie wirklich sind. Dieses Grausen der Menschennatur vor dem langsam Verwesenden ist aber unbewußt die Offenbarung einer sehr realen Wahrheit. Ja, die Todten kommen wieder, nicht als Spuk, nicht im weißen Grabtuche, nicht als Gerippe; aber sie kommen wieder im Dunste der Atmosphäre und im Wasser unseres Brunnens, um uns zu

[1] Goppelsroeder S. 55.

vergiften. Die morgenländische Sage vom Vampyr enthält einen furchtbaren Kern: es kann geschehen, daß in jenem Sinne der Todte dem Lebenden das Blut aussaugt. Pflanzen Sie darum auf ein Grab so viele Blumen, als Sie wollen, decken Sie es mit bunten Kränzen und goldenem Inschriftflitter — dieses Grausen bannen Sie nicht, und wenn wir gewaltsam unsere Phantasie davon losreißen, weil wir es ja nicht mit Augen sehen, die Thatsache bleibt: daß die schönste Gestalt auf Erden langsam die gräulichste wird. Soll der Leib uns heilig sein als Gefäß des Geistes, wie doch jede Religion, jede Sittenlehre es vorschreibt, dann sollen wir auch nachher dieses edle Gefäß nicht mit Wurm und Jauche füllen. Selbst der denkende Mann, der von jedem Vorurtheile sich freizukämpfen sucht — ja, ich läugne es nicht, es ist mir zuwider zu denken, daß dieser Leib, den ich in langem Leben zum Abdruck und Ausdruck meines geistigen Daseins durchgebildet habe, Jahre lang zum Scheusal werden soll, von welchem die Phantasie meiner Hinterbliebenen — heraus mit dem Wort! — mit Ekel sich abwenden muß."

Mustergiltige Rhetorik; aber auch nur Rhetorik, berechnet auf die leicht erregbare Phantasie des zarten Geschlechtes. Ja, wir sind saccus stercoris et esca vermium. Das ist eine sehr verdemüthigende Wahrheit. Die bringt ein Nachdenken über die Vorgänge im Erdenschoße uns zum Bewußtsein. Und diesem demüthigenden Bewußtsein möchten die starken Geister unserer Tage sich gern entschlagen. Sie wollen nicht mehr mit dem alten Dulder „zur Fäulniß sagen: mein Vater bist du; meine Mutter und meine Schwester zum Gewürme" [1]. Aber dieser grausige Vorgang vollzieht sich naturgemäß im Dunkel der Erde und entzieht sich so dem äußern Auge. Kinkel hat Unrecht, wir brauchen gar nicht „gewaltsam unsere Phantasie davon loszureißen". Umgekehrt, es bedarf gewaltsamer Anstrengung unserer Phantasie, ihn dem innern Auge zu eingehender Betrachtung vorzuhalten. Kinkels Argumentation: die Verwesung beleidigt unsern Schönheitssinn; darum müssen wir derselben durch Verbrennung zuvorkommen — steht demnach auf ganz schwachen Füßen.

Er fühlt selbst das Bedürfniß, dem luftigen Gedanken etwas mehr Consistenz zu geben. Wohl stellt er sich gerade an dieser Stelle seines formvollendeten Vortrages seiner gemischten Zuhörerschaft als Aesthetiker von Fach vor, als einen Mann, „der sich sein Leben lang betrachtend mit der Kunst beschäftigt hat"; gleichwohl gleitet er hier unvermerkt vom

[1] Job 17, 14.

ästhetischen Standpunkt nach zwei Seiten hin ab, hinüber auf die Gebiete der Hygieine und der Moral: der modernde Leichnam wird dem Hygieiniker zum blutsaugenden Vampyr — und seine Moral verbietet ihm, das Gefäß des Geistes mit Wurm und Jauche zu füllen!

Nun, als Wächter der Moral sollte der Mann sich nicht aufspielen. Uebrigens ist es ihm auch nicht so ernst gemeint mit der Immoralität des Begrabens. Sonst müßte er es verboten und obligatorische Leichenverbrennung eingeführt wissen wollen. Aber das will er beileibe nicht. Sein Vortrag gipfelt in den Sätzen: „Wir nöthigen niemand in den Flammenofen. Würde unsere Meinung siegen und eine tyrannische Mehrheit alsdann das Erdgrab verbieten — ich wäre der erste, der einem Vereine für Freiheit der Praxis beiträte. Die Leichenverbrennung darf nicht anders als nur facultativ eingeführt werden.“ Dies Ziel glaubt er aber unfehlbar sicher zu erreichen: „Wir werden siegen. Wir sind muthvoll gefaßt. Diese Idee (der facultativen Leichenverbrennung) schläft nicht mehr ein. Eine Kirchhofsepidemie, die niemand mehr wegläugnen kann, wird in irgend einer Großstadt Europa's die Missionspredigt uns abnehmen.“ [1]

Also die Hygieine soll den endlichen Ausschlag geben. Die Forderung der *öffentlichen Gesundheitspflege* hörten wir ja auch oben S. 113 den Gesammtausschuß des Crematisten-Verbandes als Hauptgrund seiner Forderungen an die Spitze stellen. In Ausführung seines Gedankens bemerkt der Ausschuß: aus sanitären Rücksichten habe man schon seit

---

[1] Vortrag S. 30. — Wenn man nun einmal die Aesthetik mit ins Feld führen will, dann dürfen wir unserseits wohl fragen: bietet denn das gewaltthätige Zerstörungswerk im Glutofen wirklich einen so befriedigenden Anblick, wie man uns glauben machen möchte? — Im „Sonntagsfreund“ Stöckers schildert der oben S. 14 erwähnte „Augenzeuge“ die Eindrücke, welche er in Gotha beim Einblick in das grauenhafte Innere des Ofens erhalten hat, folgendermaßen: „Wir sehen (durch eine Oeffnung in der eisernen Thür) hinein zum Sarge. Derselbe ist rasch von der außerordentlichen Glut verbrannt; die Leiche liegt bloß vor uns da. Aber es ist, als *öffnete sie die Augen und rollte sie fürchterlich umher; die Hände, die Finger fangen an zu zucken, alle Glieder kommen in eine zitternde Bewegung.* Der Anblick ist kaum zu ertragen. ... Während oben die Leidtragenden ein angenehmes Zergehen im Feuer sich denken, spielt sich unten das furchtbare Schauspiel ab. Endlich nach drei Stunden ist alles zu Asche geworden, Sarg, Kleider und Mensch. Mit einem Besen wird die Asche zusammengekehrt, dieselbe dann in eine blecherne Büchse gethan und die Büchse hinaufgebracht zu den anderen Büchsen, die bereits dort wie in einer Apotheke aufgereiht stehen. Und das alles soll pietätsvoll, poetisch, rührend und wer weiß noch was alles sein?“ — Abgedruckt in „Die Flamme“ 29, 235 f.

mehreren Menschenaltern aufgehört in den Kirchen zu begraben und die Kirchhöfe vor die Stadttheile hinaus verlegt (auf die Geistlichkeit fällt dabei gelegentlich der Seitenhieb, „an hartnäckigem Widerstreben gegen dieses Verfahren von seiten der bei Aufrechthaltung jener Unsitte der Beerdigung in den Stätten der Gottesverehrung Interessirten habe es schon damals nicht gefehlt"); zur Zeit sei man „fast allgemein zu der Ueberzeugung gelangt", daß dies noch nicht genüge; bei der Verwesung nämlich entwickelten sich höchst giftige Stoffe, die sogen. Ptomaïne, die Keime ansteckender Krankheiten aber erhielten sich theilweise in feuchter Erde und würden unter Umständen wieder auf Lebende übertragen; so habe es die „lichtbringende Wissenschaft" nachgewiesen.

Hören wir also einen Vertreter der Wissenschaft. Prof. Dr. Gottfried Kinkel behandelte in seinem Dresdener Vortrag auch diese Seite der Frage „als Historiker". Im alten Aegypten, führte er aus, habe man in der vorchristlichen Zeit grundsätzlich kein Grab im Ueberschwemmungsbereich des Nils geduldet; erst das Christenthum habe Kirchhöfe eingeführt. „Von da und erst von da ging gerade von Aegypten regelmäßig die entsetzliche orientalische Pest aus, die bald der Schrecken Europa's wurde. Sehen Sie, wie das chronologisch zusammenhängt: seit dem fünften Jahrhundert hörte das Mumificiren auf — und ein Jahrhundert später drang 542 die erste wirkliche Pest vom Orient heran, um Europa zu entvölkern." Also post hoc, ergo propter hoc. Ist das die Schlußweise der „lichtbringenden Wissenschaft"?

Aehnlich verhält es sich mit den übrigen Exemplificationen des Züricher Professors. Er fährt fort: „Als Herd der Pest ist in jüngerer Zeit, und wohl sicherlich aus ähnlicher Ursache, mehrmals Constantinopel an die Stelle Aegyptens getreten. In den letzten Jahren das Mündungsland von Euphrat und Tigris, und hier läßt sich vielleicht auf den Ursprung derselben der Finger legen (gemeint sind die vielen Gräber, welche sich um die Grabstätten Ali's und Huseins, des Nachfolgers und des Enkels Mohammeds, angesammelt haben). . . . Wir Europäer müssen es büßen, daß man in Asien die Todten nicht rationell bestattet. . . . Als ich zuletzt Florenz besuchte, sah ich im Mittelpunkte des Kreuzganges der Servitenkirche einen alten Brunnen. Der Platz und die Stelle umher waren ein Kirchhof, unmittelbar neben den Leichen schöpfte einst der Brunnen sein Trinkwasser. Diese Klosteranlage ist vom Jahre 1300, und 1348 brach in Florenz jene grauenvolle Seuche aus, welche Boccaccio im ‚Decamerone' schildert. Jeder große Wallfahrtsort, jede Kirche eines

der Bettelorden in den italienischen Städten war ein ähnlicher Pestherd, da man gerade diese Kirchen dort als geheiligte Grabstätten vorzog. Denkt man nun, daß bei einer Seuche im Mittelalter alles Volk in Angst zu den Kirchen strömte, die innen und außen, in Kreuzgängen und engen Kirchhöfen gerade die Herde des Unheils waren, so begreift man, wie hier erst die Gesunden sich frisch ansteckten, und das Elend nur mit dem Aussterben aller zur Krankheit disponirten Personen zu Ende ging."

Da haben wir es: die Gotteshäuser, besonders die der Bettelmönche, die tragen die Schuld an der großen Sterblichkeit früherer Zeiten. Das war Kinkels These; das sollte er beweisen. Statt dessen setzt er es in den beiden letzten Sätzen voraus, um es so in geschickter Kreisbewegung seinem Damen-Publikum beweisen zu können: das Mittelalter begrub seine Todten in und neben vielbesuchten Kirchen; da das aber lebensgefährlich ist, mußten viele sterben; wenn aber viele infolge dessen sterben mußten, ist das Begraben lebensgefährlich.

Doch er will ja „nur als Historiker ein paar große Blicke eröffnen". Das stringente Beweisen fällt den Naturwissenschaften zu. „Geologie, Chemie, Medicin, die müssen hier das entscheidende Wort führen." Und die, meint Kinkel, hätten das entscheidende Wort gesprochen. Ist dem so? Hören wir also Fachmänner.

Herr Professor Virchow besprach im preußischen Abgeordnetenhause die Verbrennungsfrage am 1. Juni 1875 anläßlich seines Antrages auf Aufhebung des confessionellen Charakters der Kirchhöfe. Die Frage lag abseits. Wollte aber der Antragsteller sich diese Digression gestatten, so hätte man erwarten sollen, als Mediciner werde er gerade das hygieinische Moment einläßlicher behandeln und die Gemeinschädlichkeit des Begrabens zu erweisen suchen; denn daß bei Auswahl und Anlage des Friedhofterrains rationell verfahren werden soll, wird ja von keiner Seite bestritten. Statt dessen aber begnügte er sich mit dem einen vagen Satze:

„Vom Standpunkte der öffentlichen Gesundheitspflege aus wäre doch nichts erwünschter, als wenn unsere Sitte im ganzen sich dahin richten wollte, daß die Verbrennung Regel würde; denn daß die zunehmende Anhäufung von Verwesungsstätten, welche die großen Städte wie ein Kranz umgeben, welche das Erdreich mit unreinen Stoffen erfüllen, welche weit und breit die Gewässer verunreinigen — daß das kein Zustand ist, der sich mit der öffentlichen Gesundheit verträgt, liegt auf der Hand." [1]

---

[1] „Flamme" 17, 138.

Einer Begründung dieser seiner These vor seinen Collegen in der Landesvertretung glaubte der Herr Geheimrath sich überheben zu können. Seine Behauptung blieb unbeachtet. Hatte man doch ein Jahr früher die 15 Brunnen auf den Friedhöfen Leipzigs chemisch analysirt und das Resultat gewonnen, daß ihr Wasser dasjenige vieler städtischen Brunnen an Reinheit und Güte übertrifft und dem der übrigen wenigstens gleichkommt [1].

Zehn Jahre später, im Januar 1885, wurde die Leichenverbrennung im Deutschen Reichstage gestreift. Diesmal war es ein Gegner der Cremation, der Centrums-Abgeordnete Dr. Lingens, der die Discussion bei der zweiten Lesung des Etats veranlaßte. Der Herr Abgeordnete bezeichnete die Kirchhofsgefahr als Ammenmärchen und berief sich dafür auf ein Referat des Professors Dr. Hoffmann in Leipzig, das dieser auf einem Congreß des „Vereins für öffentliche Gesundheitspflege" im Jahre 1881 in Wien erstattet hatte. Die Verwesung sei nach Hoffmann unter Hinzutritt von sauerstoffhaltiger Luft nichts anderes als ein Verbrennungsproceß und zerstöre die Infectionskeime, welche von den Leichen mit in die Erde genommen wären; die Kirchhöfe seien darum nicht so gefährlich, wie man wohl glaube, wenn nur Grund und Boden derselben gut wären. Auf die Interpellation wurde vom Reichs-Gesundheitsamte geantwortet, es seien Ermittelungen darüber angestellt, inwieweit der Verwesungsproceß geeignet sei, die einzelnen Infectionskeime zu tödten. Bei der dritten Lesung des Etats kam der Mediciner Dr. Greve, der bei der zweiten Lesung abwesend gewesen war, auf die Sache zurück. Er selbst referirte später in einer Versammlung des Berliner Cremationsvereins über sein Auftreten im Reichstage mit folgender Einleitung: „Nun ist es ja kein Wunder, daß bei der Lesung des Etats ein Mitglied der Reactionspartei, der Centrumspartei, Herr Dr. Lingens, ein Kämmerer des Papstes, diese wissenschaftlichen Ausführungen (Hoffmanns) mit Freuden aufgriff, um nun von der Tribüne des Reichstages herab sie zu empfehlen und zu sagen, daß die Furcht vor den Kirchhöfen das reine Ammenmärchen wäre. Ich benutzte die Gelegenheit bei der dritten Lesung. . . ." [2] Er bemerkte, Hoffmann habe selbst seine These eingeschränkt und die facultative Leichenverbrennung als gewiß vortheilhaft für größere Städte erklärt; zudem sei Hoffmanns These sofort in Wien bezeichnet als ein Faustschlag in das Gesicht der Sanitätsbehörden, als eine Verurtheilung jahrtausendalter (?) Anschauungen, als eine Negirung all der Daten, die über die Schädlich-

[1] L. Schütz a. a. O. S. 15. [2] „Flamme" 20, 162.

keit der Kirchhöfe vorlägen. Redner beschuldigte das Kaiserliche Reichs-Gesundheitsamt, „hineingefallen" zu sein mit seinen Ermittelungen, ob die Verwesung die Infectionskeime tödte, jeder praktische Arzt wisse, daß sie dieselben vielmehr erzeuge. Er stellte kühn die Gegenthese auf: „Vom ärztlichen Standpunkte aus steht fest, daß die Beerdigung auf Kirchhöfen ein gemeingefährliches und verderbliches Thun ist."[1] Aber freilich, trotz der Kühnheit der Sprache sah er sich doch wenigstens zu dem Eingeständniß veranlaßt: „Freilich, wo es gelingt, solchen idealen Boden zu haben, daß ein wirklicher langsamer Verbrennungsproceß stattfindet, da kann man sich wohl, z. B. im Gebirge, in der Schweiz oder in nur spärlich bewohnten Gegenden ein so ideales Terrain aussuchen, wo abgestorbene Menschen und Thiere ohne Bedenken begraben werden können. Aber wie viel Schwierigkeiten macht nicht in der Nähe von großen Städten die Auffindung von guten Kirchhöfen, z. B. hier um Berlin!".[2]

Also Herr Dr. med. Greve, praktischer Arzt in Tempelhof-Berlin, berief sich für seine Behauptung von der Schädlichkeit der Kirchhöfe auf seine mehr als fünfzehnjährige Erfahrung wie auch auf die Erfahrung „aller Aerzte".

Fragen wir daher die Aerzte.

Das Athenäum von Brescia wandte sich vor Jahren an die versammelten Aerzte der Provinz um ihr Urtheil über diese Sache. Von 34 Antworten lauteten 32 vollkommen beruhigend, obgleich viele der Gefragten sich als Crematisten aus anderen Gründen bekannten; da die Todtengräber und die Umwohner von Kirchhöfen ebenso alt würden wie die anderen, welche unter übrigens gleichen Verhältnissen lebten, könnten sie sich nicht gegen die Beerdigung erklären[3].

„Das dänische Gesundheitscollegium hatte die Frage gestellt: Wie weit hat die Nähe eines Gottesackers schädlichen Einfluß auf die Gesundheit der Anwohner? In seinem Jahresbericht für 1883 veröffentlichte das Collegium die Antworten von 112 Aerzten. Nur fünf lauteten bejahend, und nur vier von diesen beriefen sich auf eigene Erfahrung. Die überwiegende Mehrzahl erklärte, die Erfahrung spreche nicht für einen schädlichen Einfluß, geschweige denn, daß sie einen solchen bewiese." So berichtet Dr. med. V. Budde in der Medicinischen Jahresschrift[4]. Er

---

[1] „Flamme" 16, 130. [2] Ebendas. 20, 162 f.

[3] A. Besi, Die Beerdigung und Verbrennung der Leichen, übersetzt von E. Holzinger von Weibich. Regensburg 1889. S. 65.

[4] Medicinsk Aarsskrift 1887. Om Begravelse og Ligbranding.

fügt bei, trotz aller Aufmerksamkeit auf diese Frage sei es nicht gelungen, nachzuweisen, daß ein wohl eingerichteter Friedhof schädlichen Einfluß auf den Gesundheitszustand der Nachbarschaft habe; es sei vielmehr Thatsache, daß Geistliche und Lehrer, von welchen ein größerer Procentsatz als von irgend einer andern Gesellschaftsklasse im Lande unmittelbar am Kirchhofe wohne und sich beständig dort bewege, durchschnittlich ein höheres Alter erreichten als andere Klassen der Bevölkerung, welche in übrigens gleichen hygieinischen und ökonomischen Verhältnissen lebten.

Budde hebt, um das nebenbei zu bemerken, weiter die Kostspieligkeit der Leichenverbrennung hervor. In Gotha kostet eine Feuerbestattung 80 Kroner; einer Landgemeinde würden ihre etwa 20 Bestattungen jährlich 1600 Kroner kosten; eine Stadt von 20000 Einwohnern müßte jährlich verausgaben 32000 Kroner, und Kopenhagen mit 330000 Einwohnern gegen eine Viertel Million Kroner. Die Erwartungen, die Kosten würden mit Verbesserung der Technik und durch das Verbrennen von mehr Leichen unmittelbar nacheinander sich mindern, hätten sich noch nicht erfüllt.

Die Feuerbestattung ließe sich also nicht allgemein einführen ohne gar bedeutende Unkosten, die, wenn sie sich auch bestreiten ließen, doch die Durchführung anderer weit wichtigerer hygieinischer Maßregeln unmöglich machen würden.

Der Verein hessischer Aerzte faßte im Februar 1886 die Resolution, daß die Erdbestattung auch noch fernerhin in erster Linie bei Bestattung der Todten in Aussicht zu nehmen sei, gleichzeitig jedoch halte er andere Bestattungsweisen für zulässig, Feuerbestattung für besonders empfehlenswerth. Und doch war diese Resolution das Werk des hessischen Hauptagitators für Leichenverbrennung, des Ober-Medicinalrathes Dr. Vix, der wissenschaftliche Reisen im Oriente, in Aegypten, Algier, Italien u. s. w. gemacht hat[1].

Ein Arzt, dessen Name den besten Klang hat, dem die „Neue Flamme" selbst nachrühmt, daß er mit gleicher Liebe und Gründlichkeit Chemie und Pharmacie, Medicin und Hygieine gefördert hat, der Münchener Geheimrath Max v. Pettenkofer, sprach sich auch auf dem internationalen Congresse für Gesundheitspflege in Wien folgendermaßen aus: „Wie leichtgläubig hat man nicht die Ursachen großer Sterblichkeit in den Gräbern der Verstorbenen, in den Friedhöfen gesucht! Seit man aber Wasser und

[1] „Flamme" 30, 242.

Luft und Boden auf den Friedhöfen genauer untersucht und über Morbidität und Mortalität in der Nähe derselben genaue Rechnung führt, ist man ganz anderer Ansicht geworden. Das Wasser aus Brunnen, welche auf Friedhöfen gegraben sind, findet man in der Regel viel reiner, als das aus Brunnen in der von Lebenden bewohnten, sonst gleich beschaffenen Umgebung. Miquel hat in verschiedenen Friedhöfen von Paris Röhren in den Boden geschlagen, die Gräberluft angesaugt und sie stets frei von Mikro-Organismen, nicht nur von pathogenen, sondern auch von sonstigen Spaltpilzen gefunden. Professor Hoffmann und Medicinalrath Siegel aus Leipzig haben bei der Versammlung des deutschen Vereins für öffentliche Gesundheitspflege, welche vor einigen Jahren hier in Wien tagte, zum Erstaunen vieler, vielleicht auch zum Aerger einzelner, als Resultat mitgetheilt, daß man von keinem einzigen Friedhof in Sachsen, welcher einem wie gewöhnlich geregelten Betriebe unterlag, eine Gesundheitsschädlichkeit nach irgend einer Richtung nachweisen konnte."

Die „Neue Flamme" (16, 197) erklärte dem gegenüber, sie „gedenke nicht ein Blatt aus Pettenkofers Ruhmeskranz zu reißen", möchte aber doch „Autorität gegen Autorität stellen". Und das Beste, was sie unter solchen Umständen beizubringen wußte, war folgende sehr zurückhaltende Erklärung eines Berliner Medicinalrathes Dr. Skreczka:

„Positive Thatsachen und namentlich statistische Daten, welche in zweifelloser Weise darthun, daß die städtischen Kirchhöfe einen nachtheiligen Einfluß auf die Gesundheit der in ihrer Nachbarschaft Wohnenden ausüben, haben sich in Berlin nicht feststellen lassen, wohl aber sind bei früheren Cholera-Epidemien, sowie betreffs des Unterleibs-Typhus mancherlei Umstände beobachtet worden, welche auf einen derartigen nachtheiligen Einfluß schließen lassen, und wenn es demnächst gelingen sollte, Material für eine umfassendere Morbiditätsstatistik zu gewinnen, so darf man hoffen, auch über die in neuester Zeit mannigfach bestrittene Gefährlichkeit der Kirchhöfe zu einem gesicherten Urtheile zu gelangen. Die praktische Sanitätspolizei dürfte gut thun, nach wie vor die Kirchhöfe als gesundheitsgefährliche Anlagen zu behandeln. Allgemeine und wohlbekannte menschliche Erwägungen ergeben hierfür eine völlig ausreichende Berechtigung, wenn auch der Beweis des durch sie veranlaßten Schadens nicht geführt werden kann."

Andere Aerzte von Ruf, darunter Gönner der Leichenverbrennung, bestreiten mit v. Pettenkofer die Schädlichkeit der Friedhöfe: so die Deutschen Wernher, Fischer, Reinhard und v. Nägeli; die Italiener Gorini, Mante-

gazza, Pisani und Rota; die Franzosen Bouchardat, Dubuisson und Laccasagne[1].

Selbst ein Vorkämpfer der Cremation, Dr. med. Herzberg, seiner Zeit Vorsitzender des Berliner Vereins für Feuerbestattung, gibt unumwunden zu, die Schädlichkeit der Kirchhöfe sei nicht so überzeugend nachgewiesen, daß man obligatorische Feuerbestattung fordern könne. Sie, die Crematisten, führten gegen die Erdbestattung an, daß durch die aus der Verwesung der Leichen erfolgende Infection des Trinkwassers und des Bodens, sowie durch die Ausdünstung der Leichengase der Grund zu epidemischen Krankheiten gelegt werde. Dazu bemerkt er dann selbst: „Gegen diese Anklage, welche auf zahlreiche Fälle, namentlich aus der ältern Literatur gestützt ist, stellen die Anhänger der Erdbestattung die Behauptung auf, daß diese Beispiele für die jetzigen geregelten Kirchhofsanlagen keine Beweiskraft mehr haben, da es sich größtentheils um Beerdigungen in Grüften und Kirchen handelte. Und in der That bietet die neuere Literatur keinen Fall mit absoluter Sicherheit, der für Erkrankungen infolge von Ausdünstungen der Leichengase spricht. Was die Infection der Brunnen anlangt, so finden sich darüber in der Literatur entgegengesetzte Angaben. Die chemische Analyse des Trinkwassers, der sonst sicherste Weg in solchen Fällen, liefert, wenngleich die Infection bestätigende, doch nicht hinreichend genügende Resultate."

Es hat seine volle Richtigkeit, was Januar 1891 im Proceß Kopenhagener Leichenverbrennungsverein gegen dänische Regierung der Anwalt der letztern, Herr Klubien, bemerkte: es wäre Sache der Crematisten, das Berechtigte ihrer Forderungen nachzuweisen; doch die machen es wie alle Umstürzler, sie wollen die Beweislast auf die Vertreter der alten Ordnung abwälzen[2].

Gleichwohl haben die letzteren kein Bedenken getragen, sich der Beweislast zu unterziehen. A. Besi führt nach der Civiltà Cattolica[3] folgendes aus: Nicht alles Wasser, das auf den Friedhof herabregnet, dringt in den Boden, sondern nach den Beobachtungen von Charnok, Delacroix, Dalton u. a. nur etwa ein Drittel, während zwei Drittel an der Oberfläche abfließt oder verdunstet. Die Leichen liegen keineswegs dicht nebeneinander, sondern die Gräber müssen immer 40 cm voneinander entfernt sein, und zwischen je zwei Reihen Gräber muß ein größerer Raum gelassen

[1] Schütz im Kirchenlexikon, 2. Aufl., VII, 1687.
[2] Berlingske Tidende for 14. Jan. 1891.
[3] 1876, Bd. II, S. 561 f.

werden, so daß das Regenwasser nur zum geringsten Theile von den Leichen absorbirt wird. Und auch von diesem wird nur das nach Tränkung des Bodens noch übrige Wasser auf die Wasserader durchsickern, welche etwa die unteren Bodenschichten durchzieht, und zwar auf seinem Wege durch das Erdreich geklärt und genügend gereinigt. Die Commission für Reinigung des Seinewassers ließ eine 2 m hohe Kiste bis zum Rande mit Erde und Kiessand und ebenso ein 50 cm tiefes Krystallgefäß füllen und mehrere Monate hindurch das unreine, übelriechende Wasser der Seine darauf gießen. Die eine wie die andere Vorrichtung genügte, um dasselbe vollständig zu klären. Der künstliche Boden hatte alle darin aufgelösten Stoffe aufgesaugt [1].

Dr. med. L. Wittmeyer, der die Frage nach der zweckmäßigsten Bestattungsart vom naturalistischen Standpunkte zu lösen versucht, kommt zu dem Schluß: „Vom Standpunkte der Hygieine halte ich die Beerdigung für die einfachste und unschädlichste Weise, menschliche Leichen zu beseitigen. Die Crematisten begehen im Kampfe für ihre Meinung den Fehler, daß sie sich durch Thatsachen, die aus der falschen und mißbräuchlichen Anwendung eines Mittels folgen, für die Verwerfung des Mittels selbst bestimmen lassen. Ein Beerdigungsplatz, dessen Boden geeignet ist, die Verwesungsproducte zu absorbiren, der den reinigenden Winden ausgesetzt und mit reicher Vegetation geschmückt ist, erfüllt seinen Zweck vollkommen und ist für jede Stadt zu haben.“ [2]

Also Schädlichkeit des Begrabens bei rationeller Anlage der Begräbnißstätten ist, um den mildesten Ausdruck zu gebrauchen, noch nicht erwiesen. Besi setzt hinzu: wohl aber die Schädlichkeit des Verbrennens. Denn dabei entwickeln sich gesundheitsgefährliche Gase, welche sich durch üblen Geruch verrathen, und dieser Geruch erhält sich erfahrungsgemäß längere Zeit. Bei der Verbrennung Kellers, der ersten im Leichenofen zu Mailand, machte sich, laut dem cremationsfreundlichen Bericht darüber, ein ausgesprochener Geruch wie von Schwefelsäure und einer theerichten Gasessenz bemerkbar; aus dem Schornstein aber kam eine Wolke Wasserdampf und Rauch, die einen Geruch wie von destillirter Steinkohle in weitem Umkreise verbreitete [3]. Und doch erklärt selbst Gorini, einer der Hauptmacher der Cremationsbewegung, offen und bestimmt: „Es darf sich

[1] Besi a. a. O. S. 80.

[2] Deutsche Zeit- und Streitfragen, herausgegeben von Fr. v. Holtzendorff und W. Oncken. Heft 71, S. 46.

[3] A. a. O. S. 87.

bei der Verbrennung durchaus kein Stoff einmischen, der uns durch Beleidigung des Geruchsinnes verrathen würde, daß das organische Molekül nicht vollständig zerstört wäre, und uns vermuthen ließe, daß er auf seinem Wege durch die Luft dennoch irgend welchen Krankheitsstoff mit sich führte. Der Geruch wird deshalb vollständig entfernt werden müssen."[1] Doch hierauf wollen wir nicht weiter insistiren. Man könnte uns entgegnen, dieser Forderung Gorini's sei bereits genügt oder werde doch bei stetiger Vervollkommnung unserer Leichenöfen genügt werden können.

Ein schwer wiegendes criminalistisches Bedenken gegen die Verbrennung mußte selbst Herr Geheimrath Virchow in seiner oben erwähnten Parlamentsrede zugeben, ohne es vollständig heben zu können. „Der einzige Grund," sagte er, „von dem ich höre, daß er ernstlich verfolgt worden ist, bezieht sich auf die Criminalverbrechen. Man rechnet nach, wie viel Leichen im preußischen Staat wieder ausgegraben werden müssen, weil nachträglich ein Verdacht entsteht, die Person könnte auf unnatürliche Weise ums Leben gekommen sein, und weil festgestellt werden müßte, ob dies der Fall ist oder nicht." Hier, meint er, könne geholfen werden durch Einführung einer gesetzlichen Leichenschau; Sachverständige sollten zur rechten Zeit nachsehen, ob Verdachtgründe vorlägen. Doch kann und will er selbst nicht läugnen, „daß auch bei einer wirklichen Leichenschau immer einzelne Fälle vorkommen werden, wo möglicherweise das Verbrechen erst aufgedeckt werden kann durch eine nachträgliche Untersuchung"[2].

Der Crematist Goppelsroeder sieht sich genöthigt, eine doppelte Leichenschau als nothwendig zu fordern, „eine erste unmittelbar nach erfolgtem Ableben, um nach den Anzeichen des eingetretenen Todes, Stillstand des Kreislaufes des Blutes, Fehlen des Pulses, Unbeweglichkeit der Flamme einer vor die Nasenlöcher gehaltenen Kerze, Herunterhängen der Kinnlade, also nach den ersten Kennzeichen des Todes zu sehen; ferner eine zweite nach 48 Stunden, welche nach den Zeichen der eingetretenen Fäulniß, nach dem Leichengeruche, nach dem Einsinken der Augen, dem Dunklerwerden der Lippen, nach den Todtenflecken, nach der Leichenstarre fahndet". Verdächtiges, meint er, werde sich wohl schon bei solcher Leichenschau dem Scharfblicke des Kenners zeigen. Trotz alledem muß aber auch er einräumen, „in ganz besonderen Fällen möchte der Verbrecher frei aufathmen können, sobald er sein Opfer im Verbrennungsofen weiß"[3].

---

[1] Gorini, Sulla purificazione dei morti. p. 59.
[2] „Flamme" 17, 138. [3] A. a. O. S. 72 f.

Endlich die schwerwiegenden religiösen Bedenken. Gottes Allmacht kann alle ehemaligen Bestandtheile eines Menschenleibes ebenso leicht wieder zusammenfinden und -fügen, mag dieser nun durch gewaltsames Verbrennen oder durch den natürlichen Vorgang der Verwesung aufgelöst sein. Das wissen und glauben wir. Das brauchen wir nicht erst von den Crematisten zu lernen. Aber als Menschen und mehr noch als Christen haben wir allen Grund, den Proceß der Auflösung dem ruhigen Gange der Natur, also dem Schöpfer selbst zu überlassen.

Schon auf dem natürlichen Standpunkte erscheint uns der Menschenleib, die Wohnung, das Organ, der langjährige Gefährte der unsterblichen Seele, als ein Heiligthum. Haben wir auf diesem Standpunkte auch keine Ahnung davon, daß er einmal wiederhergestellt und wiederum, diesmal für immer, mit der Seele vereinigt werden soll, so scheuen wir uns doch, gewaltsame Hand an dieses Meisterwerk der materiellen Schöpfung zu legen.

Der Offenbarungssatz von der Auferstehung des Fleisches zeigt uns den Leib im Verklärungsscheine. Schon Job tröstete sich über seine Leiden mit der gläubigen Hoffnung, er werde am jüngsten Tage aus der Erde auferstehen und mit seiner Haut wieder umkleidet werden und in seinem Fleische seinen Gott sehen, er selbst werde ihn sehen, nicht ein anderer, und seine Augen würden ihn schauen[1]. Daniel wird ziemlich deutlich belehrt über die Allgemeinheit der Auferstehung: „Viele von denen (die große Zahl derer), welche im Erdenstaube schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schande, zur ewigen Schmach.“[2] Der rechtgläubige Israelit hielt fest an dieser Auferstehung der Leiber — die Sadducäer und Essener, welche sie läugneten, waren eben deswegen Sectirer, — kein Wunder, daß er die Leiber seiner Theuren zur Ruhe, zum Schlummer auf einstiges Erwachen und Auferstehen in die Erde bettete, zumal er das Strafurtheil des Richters über Adam und seine Nachkommenschaft kannte: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen, bis du in die Erde zurückkehrst, von welcher du genommen bist; denn du bist Erde und sollst in die Erde zurückgehen.“[3] Am buch-

---

[1] Job 19, 25—27.

[2] Daniel 12, 2:

וְרַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת־עָפָר יָקִיצוּ
אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לַחֲרָפוֹת לְדִרְאוֹן עוֹלָם.

[3] So die Septuaginta: ... ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν ἐξ ἧς ἐλήφθης, ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ. Die Vulgata gibt bekanntlich das letzte Satzglied mit: quia pulvis es et in pulverem reverteris. Gen. 3, 19.

stäblichsten wird offenbar diesem Befehle entsprochen durch Beerdigung. Die erste Bestattung, von welcher die Heilige Schrift berichtet, war ja auch eine Beerdigung: Abraham beerdigte Sara in der Doppelhöhle bei Hebron [1]. Die Heilige Schrift kennt Leichenverbrennung nur als Nothbehelf [2] oder als Verschärfung der Todesstrafe [3].

Das Neue Testament bestätigt die altjüdische Anschauung und Praxis. Hat der Herr doch selbst für seinen eigenen anbetungswürdigen Leib die Beerdigung gewählt und durch sein Ruhen im Grabe das Erdgrab allen Gläubigen aller Zeiten ehrwürdig und heilig gemacht. Seine Ausdrucksweise und die seiner Apostel setzt immer Beisetzung und Beerdigung voraus: todt sein ist entschlafen sein und ruhen [4]; die in den Gräbern sollen aus denselben hervorgehen zur Auferstehung [5]; der Leib wird in die Erde gesäet wie ein Saatkorn, um wieder zu erstehen [6]. Da ist es begreiflich, daß das Christenthum überall, wo es festen Fuß faßte, die Sitte des Leichenverbrennens mehr und mehr verdrängte, und daß Beerdigung im Gegensatze zur heidnischen Cremation als die specifisch christliche Bestattungsart angesehen wurde. Als so die eben unterworfenen Sachsen an ihrem Brauch des Verbrennens zäh festhielten, verbot Karl der Große die Feuerbestattung in einem 785 in Paderborn gegebenen Capitulare bei Todesstrafe [7].

---

[1] Gen. 23, 19.
[2] 1 Kön. 31, 12. Amos 6, 10. [3] Lev. 20, 14.
[4] 1 Theff. 4, 12—14. [5] Joh. 5, 28. 29.
[6] Ebendas. 12, 24; 1 Kor. 15, 42—44. 51.
[7] Hefele, Conciliengeschichte III, 636.

(Schluß folgt.)

Aug. Perger S. J.

Blasius Pascal.

Ein Charakterbild. (Fortsetzung.)

V. „Das Pariser Weltleben."

(1652—1653.)

Es liegt uns eine Reihe von Notariatsacten vor, die am 19., 20., 22., 23., 25. und 26. October 1651 aufgesetzt wurden und verschiedene geschäftliche Abmachungen zwischen Blasius und Jacqueline Pascal enthalten. Am ersten Tage (19. Oct.) und im ersten Act sichert Blasius der Schwester eine Leibrente von 700 Livres zu „aus lauterer Liebe und Anhänglichkeit, die gemeldeter Geschenkgeber gegen genanntes Fräulein Empfängerin, seine Schwester, zu haben erklärt, und daß so zu handeln sein Wille ist".

Am folgenden Tag erklärt Jacqueline in einem neuen Act, daß sie ihrem Bruder ein Geschenk von 8000 (achttausend) Livres mache. Diese Schenkung wird ebenfalls ausdrücklich auf die gute Freundschaft, die lautere Liebe und Anhänglichkeit der Geschenkgeberin gegen ihren Bruder zurückgeführt.

Zwei Tage später (22. Oct.) verschreibt Blasius der Schwester von neuem 500 Livres jährlicher Leibrente, wiederum aus „lauterer Liebe und Freundschaft" — dieselbe „lautere Liebe und Freundschaft" ist der Grund, warum am 23. October in einem vierten Act die Schwester Jacqueline dem Bruder ein Geschenk von 8000 (achttausend) Livres macht.

Am 25. October neue Verschreibung einer Leibrente des Bruders zu Gunsten der Schwester; am 26. October endlich ein letzter Act, in welchem Jacqueline ohne weiteres Eingehen dem Bruder die Gesammtsumme aller Renten und Kapitalien schenkt, welche ihr aus der väterlichen Erbschaft zukommen könnten.

Die Leibrenten sollten zurückfallen nicht bloß bei dem Tode der Empfängerin, sondern auch beim Tode des Bruders *oder beim Eintritt Jacquelinens in das Kloster*. Von einer Mitgift für diesen letztern Fall ist keine Rede. Uebrigens besaß ja Jacqueline auch noch einen beträchtlichen Theil ihres Vermögens in liegenden Gütern, über den sie jedoch für eine ziemlich lange Reihe von Jahren nicht verfügen konnte, weil diese Güter nicht verkauft oder hypothekirt werden durften, sondern bis

zur endgiltigen Theilung unter die drei Geschwister von diesen solidarisch verwaltet wurden.

Angesichts der sechs Schenkungsacte fragt man sich nach dem Grunde, warum die Angelegenheit nicht ebenso gut durch ein einziges Instrument geregelt werden konnte? Aus dem Umstande, daß immer zuerst die Leibrente aus „lauterer Liebe" geschenkt wird und dann erst die Gegenschenkung des Kapitals erfolgt, und zwar unter ausdrücklicher Hervorhebung des Motivs „reiner Liebe und Freundschaft", hat man schließen wollen, die Geschwister hätten beabsichtigt, das Verbot des Zinsnehmens zu beobachten oder vielmehr zu umgehen. Berechnet man die Leibrente als Zins, so ergibt sich ein Fuß von $7^1/_2\,\%$ ungefähr, was in Anbetracht des jugendlichen Alters der Empfängerin und der damaligen Geldverhältnisse an und für sich kein zu hoher Fuß genannt werden kann. Aber selbst in diesem Falle, der doch wirklich bei den Geschwistern eine recht pharisäische, den Buchstaben mehr als den Geist beachtende Gesinnung voraussetzt, bleibt die Frage übrig: Warum geschah die Schenkung der gesammten Leibrente und des Gesammtkapitals nicht in je bloß einem Acte? Wozu die Dreitheilung, und weshalb liegen gerade zwischen den drei Gruppen die drei freien Tage? Dazu ist noch der 22. October ein Sonntag, und auch auf die anderen freien Tage, 21. und 24. October, fällt kein Fest, das Geschäfte untersagt hätte. Es bleiben also nur zwei Möglichkeiten[1]: entweder hatten die Geschwister anfangs die Absicht, nur die in den ersten Acten genannten Summen zu schenken, und sind erst mit der Zeit immer weiter darin gegangen — oder diese Theilung hat in den damaligen Gesetzen ihren Grund, und man wollte dadurch etwa die Höhe des Vermögens, der Renten u. s. w. verschleiern. Von solchen Gesetzen ist aber nirgends die Rede, und so bleibt nur die erste Annahme. Nach späteren Andeutungen ging die Anregung zu erneuter Großmuth von Jacqueline aus, die dem Bruder — vielleicht in Anbetracht seines kränklichen Zustandes — eine gesicherte Lebensstellung geben wollte, soviel an ihr war. Dann bleibt aber immer auffallend, daß sie die Clausel vom Aufhören der Leibrente bei ihrem Eintritt ins Kloster beifügte, da sie doch vorhatte, jetzt, nach des Vaters Tod, sobald als möglich diesen Schritt zu thun. Man mag die Sache drehen und wenden, wie man will, etwas auffallend und seltsam bleibt sie immerhin.

[1] Eine andere Erklärung versucht J. Bertrand (p. 99): „Vielleicht hatte Pascal einige Schulden gemacht, und geschah es deshalb, daß Jacqueline ... ihm ihr ganzes bewegliches Vermögen schenkte. Die Schenkung geschah in drei Malen. Man könnte das durch die erneuten Drängereien der Gläubiger erklären." (?)

In späteren Tagen hatte Jacqueline denn auch rechte Scrupel darüber, daß sie von ihrem Vermögen dem Bruder und der Schwester (que j'en avais donné une bonne partie à des personnes, pendant que je l'aurais pu distribuer avec plus de charité) mehr gegeben als den Armen. Mutter Angelica beruhigte sie:

„Machen Sie sich keine Sorge; denn ich glaube, wenn die Dinge noch einmal zu thun wären, so würden Sie sich im Gewissen nicht frei finden, anders zu handeln, als Sie gehandelt haben, wenigstens wenn die Umstände wieder so lägen, wie Sie sie gesehen. Sie wissen ganz gut, daß Sie bei all dem nur Gott und das Wohl jener Person im Auge hatten, die Ihnen theurer sein muß als alles Gold der Welt, und daß es nicht aus Ehrgeiz geschah, um ihn groß zu sehen und ihm Glanz vor der Welt zu geben. Das Gegebene verleiht ihm dazu nicht die Mittel; denn mit allem, was Sie ihm gegeben, bleibt ihm, wie Sie sehen, doch nicht genug, um wie seine Standesgenossen zu leben.... Was konnten Sie weniger thun? Aber ich gehe weiter: wäre es selbst wahr, daß das, was Sie ihm gegeben, ihm jetzt nur dazu diente, ihn in der Eitelkeit zu unterhalten, so glaube ich doch, daß Sie nach Gottes Geist nichtsdestoweniger verpflichtet gewesen wären, zu thun, was Sie gethan, weil Sie sonst ihn beleidigt und ihm großes Unrecht gethan hätten, ich meine, seinem Gewissen." [1]

Also nicht drängende Schulden waren der Grund jener Schenkungen, sondern der Umstand, daß Pascal sie gleichsam als selbstverständlich erwartet hatte, da er kränkelte und mehr Geld brauchte als Jacqueline.

Einige Zeit nach Regelung der Erbschaft, am 4. Januar 1652, zog sich Jacqueline nach Port-Royal zurück, wie es scheint, mit Zustimmung des Bruders, dem sie vorgab, nur einen Versuch des religiösen Lebens machen zu wollen. Als sie aber dann erklärte, aus diesem Besuch einen dauernden Aufenthalt und einen Eintritt ins Kloster machen zu wollen, erhob plötzlich Blasius zum größten Staunen aller entschiedenen Widerspruch. Er, der bis dahin die Schwester auf den Weg der Vollkommenheit gedrängt, der beim Vater für sie wegen des Eintrittes ins Kloster so eifrig Fürsprache gethan, wollte sich jetzt von dieser Schwester nicht trennen.

Jacqueline scheint aus Aeußerungen der allerletzten Zeit diesen Widerstand vorausgesehen zu haben; denn der Brief, in welchem sie dem Bruder am 7./9. März mittheilt, in Anbetracht ihres vierjährigen Wartens in der Welt und der treuen und vollkommenen Gesinnung, welche sie während dieser Zeit bewiesen habe, wolle man von einer längern Candidatur absehen und bereits am Dreifaltigkeitssonntag ihr das Ordensgewand geben, setzt einen Widerstand Pascals voraus, ja wendet alle

[1] Cfr. Cousin, Jacqueline 205.

Mittel der Beredsamkeit auf, diesen Widerstand zu brechen. Die Schwester erklärt, sie bedürfe zwar der Zustimmung des Bruders durchaus nicht, aber sie wolle doch, daß auch er das Opfer in vollkommener Liebe zugleich mit ihr bringe. Er sei es ja gewesen, der sie vor Jahren darauf hingewiesen, wie widersinnig es sei, zwei Dinge vereinigen zu wollen wie die Liebe Gottes und die Liebe der Welt. Seine häufigen Ermahnungen hätten ihr damals die Augen geöffnet, wo sie noch von der Liebe zur Welt befangen gewesen. Am liebsten möchte sie noch dem Bruder eine Generalbeicht über ihr ganzes Leben ablegen, um ihm die Wege der Erbarmungen Gottes mit ihr klar zu zeigen. Sie hoffe also trotz allem, was die Welt ihm sagen werde, um ihn wegen des Verlustes der Schwester aufzuregen, daß er großmüthig das Opfer bringe. Sie ist gespannt und ungeduldig, zu erfahren, wie Blasius diesen Brief aufnehmen werde, den sie ihm durch Herrn Rebours schicke, auf den der Bruder ja so große Stücke halte[1].

Wie Blasius den Brief aufnahm, erzählt uns Jacqueline dann weiter in einem Schreiben an die Schwester Gilberte, von der sie ebenfalls einen Einspruch befürchtet hatte.

„Am folgenden Tage kam er daher sehr aufgebracht, mit einem starken Kopfweh, das er davon hatte, und bei allem doch schon sehr besänftigt. Denn anstatt der zwei Jahre, die er das letzte Mal von mir verlangte, wünschte er jetzt nur mehr einen Aufschub [der Einkleidung] bis Allerheiligen. Als er mich aber entschlossen sah, nicht länger mehr zu warten, und trotzdem nachgiebig genug, ihm einige Zeit zu einem andern Entschluß zu gewähren, besänftigte er sich vollends und hatte Mitleid mit meinem Schmerz über den neuen Aufschub einer so lang ersehnten Sache. Indes entschloß er sich nicht gleich. Herr d'Andilly aber hatte auf meine Bitte die Güte, ihn Samstag rufen zu lassen, und nahm ihn bei der Gelegenheit mit solcher Wärme und Geschicklichkeit vor, daß er ihn Ja und Amen zu dem sagen ließ, was wir wollten. Wir blieben also dabei, daß er mich bat, ich solle mein möglichstes thun, um es über mich zu bringen, noch eine geraume Zeit zu warten; wolle ich das aber nicht, so sehe er ebenso gern, daß es auf Trinitatis geschehe als vierzehn Tage später. Somit wird also, wenn nicht anderweitige Schwierigkeiten eintreten, die Einkleidung an jenem Feste stattfinden."[2]

In der That empfing Jacqueline am festgesetzten Tage als Soeur Jacqueline de Sainte-Euphémie das Ordenskleid und trat als Novizin in die Gemeinschaft von Port-Royal ein.

---

[1] Der ganze Brief (Cousin, Jacqueline 165—174) ist in gewisser Beziehung ein Meisterwerk der Beredsamkeit und des religiösen Geistes. Er verdiente, von allen gelesen zu werden, die sich dem Ordensberuf der Ihrigen widersetzen.

[2] Cousin, Jacqueline 175.

Pascal war mit seiner Dienerschaft nun ganz allein in seiner Stadtwohnung; seine Gesundheit hatte sich gebessert, seine Studien nahmen ihren Fortgang und ein regeres gesellschaftliches Leben scheint sich um diese Zeit entwickelt zu haben. Nur seit dem 4. Januar 1652, d. h. nach der Trennung von Jacqueline, kann daher auch das sogen. weltliche Treiben, jene so vielbesprochene, vielverleumdete, geheimnißvolle, schlimme Zeit in Pascals Leben begonnen haben[1].

Als zu Anfang des Jahres 1653 ein neuer Zwischenfall den Frieden zwischen Blasius und Jacqueline getrübt hatte, fällte Mutter Angelica über den Bruder folgendes Urtheil:

„Sie [Jacqueline] wußten recht wohl, daß derjenige, der bei dieser Frage am meisten interessirt ist [Blasius], noch viel zu viel von dieser Welt ist, ja selbst in der Eitelkeit und den Ergötzlichkeiten verstrickt ist, um [nicht] die Almosen vorzuziehen, die Sie [bei der Theilung] seiner persönlichen Bequemlichkeit gespendet haben. Glauben, er werde aus Freundschaft und Rücksicht auf Sie darauf verzichten, hieße eine unerhörte und unmögliche Sache hoffen. Das würde nicht ohne ein Wunder geschehen können, ich meine, ohne ein Wunder der Natur und natürlichen Liebe; denn hier auf ein Wunder der Gnade bei einer solchen Person, wie er ist, rechnen, geht doch wahrlich nicht an."[2]

Die „Utrechter Sammlung" drückt sich noch stärker aus:

„Da man ihm [Blasius] alles Studium untersagt hatte, so hatte er sich unmerklich dem Verkehr der Welt hingegeben; er spielte und nahm theil an Ergötzlichkeiten, um die Zeit todtzuschlagen. Anfangs geschah alles mit Maß, schließlich aber überließ er sich ganz der Eitelkeit, der Nutzlosigkeit [inutilité vielleicht im jansenistischen Sinne besser mit Nichtsnutzigkeit übersetzt], dem Vergnügen und den Ergötzlichkeiten. Der Tod seines Herrn Vaters gab ihm nur eine größere Leichtigkeit, diesem Hange zu folgen, und zugleich die Mittel, ein solches Leben zu führen; aber als er am nächsten daran war, sich in der Welt zu binden, sich zu verheiraten und ein Amt zu kaufen, rührte Gott ihn ein zweites Mal."

Diese Darstellung leidet an offenbaren Unrichtigkeiten. Beim Tode des Vaters erklärt Pascal in seinem Brief an die Schwester Gilberte,

---

[1] Anstatt im folgenden uns mit den verschiedenen Biographen und ihren seltsam kühnen Behauptungen auseinanderzusetzen, halten wir es für gerathener, einfach die Quellen reden zu lassen. Was jene neueren Schriftsteller aus diesen Quellen herauslesen wollen, hat eben doch nur Werth, insofern es in den Vorlagen begründet ist, und erhebt sich im übrigen nicht über die Bedeutung einer meist tendenziösen Conjectur oder Phantasie. Dies gilt besonders auch von dem vorausgesetzten Unglauben Pascals um jene Zeit, welche übrigens jene Biographen der Wahrheit zum Trotz auf den ganzen Pariser Aufenthalt bis Ende 1653 ausdehnen.

[2] Relation cfr. Cousin, Jacqueline 199.

daß er sich jetzt in einem guten Seelenzustand und in einer Verfassung befinde, in der er sich vor drei Jahren, d. h. vor seiner Bekehrung zum Jansenismus, nicht befunden habe; daß der Tod des Vaters in dieser Beziehung nicht so schlimme Folgen haben werde, als wenn er eben drei Jahre früher eingetreten wäre. In jenem Augenblick war also die erste Bekehrung noch nachhaltig; von einem weltlichen Leben, Spiel u. s. w. kann keine Rede sein. Wie hätte Jacqueline ihm auch ein solches Vermögen geschenkt, wenn er damals schon „dieses Leben geführt hätte“?

Die Wahrheit erfahren wir wohl am besten aus den Aufzeichnungen von Margaretha Périer, die bei aller jansenistischen Strenge doch den Thatsachen ihr Recht läßt.

„Als er nicht mehr mit den Wissenschaften oder den Andachtsübungen beschäftigt war, welche einige Anstrengung kosten, fühlte er das Bedürfniß nach einigem Vergnügen. Er war gezwungen, Gesellschaft zu empfangen, zu spielen und sich zu erholen. Im Anfang geschah das alles mit Maß, nach und nach aber empfand er Geschmack daran; er besuchte die Gesellschaft, ohne Laster jedoch und Unregelmäßigkeiten, aber sein Leben war doch unnütz, dem Vergnügen und der Zerstreuung gewidmet. Mein Großvater starb. Blasius fuhr fort, die Gesellschaft zu besuchen, und that es jetzt mit um so mehr Leichtigkeit, als er Herr seines Vermögens war. Dann, nachdem er sich ein bischen darin vertieft hatte (après s'y être un peu enfoncé), faßte er den Entschluß, dem gewöhnlichen Gang der Welt zu folgen, d. h. ein Amt zu kaufen und sich zu verheiraten. Für beides schon traf er seine Vorkehrungen und verhandelte darüber mit meiner Tante, welche damals Ordensfrau war und darüber seufzte, daß derjenige, welcher sie die Nichtigkeit der Welt hatte kennen lehren, sich nun selbst durch solche Schritte hineinstürzen wollte. Sie ermahnte ihn häufig, davon abzustehen. Er hörte sie an, ließ aber nicht davon ab, seine Pläne zu verfolgen.“

Pascal scheint also um jene Zeit wirklich an eine Heirat und an die Uebernahme eines Amtes gedacht zu haben. Wie darin an sich eine Verweltlichung gefunden werden kann, entgeht dem gesunden christlichen Sinne, der nicht mit den Jansenisten alles zur Ehelosigkeit und zu Port-Royal verurtheilt, sondern auch in der christlichen Ehe einen gottgestifteten Stand erkennt. Schlimmer schon steht es mit den Anklagen, Pascal habe gespielt und sich dem Vergnügen gewidmet. Margaretha sagt aber ausdrücklich, dies sei „ohne Laster und Unregelmäßigkeiten“ geschehen. Er habe bloß seine Zeit mit Nichtigkeiten verbracht, ein nutzloses Leben geführt. Da die Anklage sich selbst auf jene Zeit erstreckt, wo Stephan Blasius noch lebte und Blasius jene großartigen Studien über Luftdruck, Hydrostatik u. s. w. machte, so können wir uns ziemlich über jene „Nutz-

losigkeit" beruhigen, die nur in jansenistischen Augen besteht, für welche jegliche Wissenschaft eben bloß verdeckte „Neugier" ist. Es ist wahr, gerade aus den Jahren 1652 und 1653 liegen uns keine datirten Arbeiten Pascals vor; er scheint also auch die Mathematik ruhen gelassen zu haben. Allein wir halten diese Unterbrechung auch nur für eine scheinbare; denn aus dem Jahre 1654, und zwar vor der sogen. zweiten Bekehrung, finden wir die großartigen Briefe an Fermat über „Les partis", die eine rege mathematische Thätigkeit voraussetzen. Sollte aber auch wirklich die Mathematik um jene Zeit in den Hintergrund getreten sein, so haben wir allen Grund, anzunehmen, daß dafür wichtigere Fragen den Geist des Denkers beschäftigten und besonders philosophisch-apologetische Studien sein Interesse beanspruchten. In welchem Geiste Pascal diese Studien unternommen hatte, ersehen wir aus dem mitgetheilten Briefe über seine Unterredung mit dem Jansenisten Rebours. Daß er zu einem wirklichen Skeptiker geworden sei, wird zwar von neueren Biographen wiederholt behauptet, kann aber nicht im geringsten bewiesen werden.

Welche Erzählungen übrigens schon zu Lebzeiten Pascals über dessen Leben im Schwange waren, zeigt folgende Stelle. P. R. Rapin berichtet in seinen Memoiren[1]:

Pascal „war ein außerordentlicher Mann, von weitem Geist und tiefem Verstand, besonders aber das wunderbarste Genie für die Mathematik, das man in diesem Jahrhundert gesehen hat. Die allzu große Lebhaftigkeit gab ihm aber eine so große Leichtfertigkeit des Geistes, daß er in dem Bestreben, sich von der Religion zu überzeugen, von deren Wahrheit er in den ersten Jugendjahren nicht ganz durchdrungen war, infolge einer ganz seltsamen Verirrung sich all dem überließ, was die Neugier nur Schauerliches ersinnen kann, um den Teufel durch die schwärzeste aller Wissenschaften aus der Hölle zu rufen und um Geister zu sehen, da er über das tiefe Stillschweigen erstaunt war, das er in betreff der Religion bei allen Geschöpfen fand[2]. Das war während der ersten Ausschreitungen seiner Jugend seine Hauptbeschäftigung. Als Genossen seiner Verirrungen hatte er den Ritter von Méré, Miton, Tevenot u. a. Später, als sein Geist reifer geworden, schämte er sich dessen so sehr, daß er daran arbeitete, die anderen in der Wahrheit der Religion zu unterrichten, indem er in jenem schönen Werke der Pensées sich selbst darüber aufklärte. ... Seine Kameraden ahmten ihm nach und wurden bessere Menschen. Man behauptet, er sei später, nachdem er während der Jugend in dieser Art Freigeisterei gelebt habe, in die Hände des Abbé de Saint-Cyran

[1] I, 214 s.

[2] Pascal selbst schreibt: „Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye." Pensées Ch. XXV, 18b.

gefallen, der, um mit der Bekehrung eines so geistreichen Mannes Ehre einzulegen, großes Geräusch davon in der Welt machte, ihn dem Herzog von Roannez zuführte und ihn diesem Herrn beigab. Dieser Herzog, welcher trotz seiner Jugend brav und geregelt lebte, war sehr reich und stand an der Spitze einer Provinzialverwaltung. Er fand Pascal geistreicher als die anderen jungen Freunde und hatte ihn darum sehr gern."

P. Rapin gibt hier ganz unzweifelhaft im besten Glauben dasjenige wieder, was man ihm über Pascal hinterbracht hat. Dieser gute Glaube verhindert aber nicht, daß die Darstellung eine ganz und gar phantastische, mit offenkundigen Thatsachen im Widerspruch stehende ist. Nur der Umgang mit Méré, Miton und anderen Modeherren jener Zeit, die außer dem Ruf tüchtiger Spieler auch denjenigen außerordentlich unverschämter Freigeister genossen, steht außer Zweifel. Ob aber Pascal im Ernst an den seltsamen geheimen Sitzungen dieser Spiritisten des 17. Jahrhunderts theilgenommen habe, ist mehr als zweifelhaft. Die innige Beziehung zum Herzog von Roannez ist ebenfalls eine wohlbewiesene Thatsache; daß aber Pascal zu Roannez durch Saint-Cyran gekommen sei, hat den Werth eines grundlosen, mit der Chronologie in Widerspruch stehenden Gerüchtes. Artus Gouffier, Herzog von Roannez, Pair von Frankreich und Gouverneur des Poitou, geb. 1629, hatte früh seinen Vater verloren und wurde von seinem durch seine Ausschweifungen bekannten Großvater erzogen. Zum Glück kümmerte dieser sich wenig um den Knaben, der so noch verhältnißmäßig unverdorben blieb. Wie und wodurch er mit Pascal bekannt wurde, wird uns nicht erzählt; aus allem aber geht hervor, daß ein ziemlich reger Verkehr zwischen dem jungen Mathematiker und dem noch jüngern Herzog und dessen Freundeskreis bestanden hat. Einer aus diesem Kreise, der Ritter von Méré, erzählt:

„Ich machte mit dem D. D. R. [duc de Roannez] eine Reise. Er spricht tiefsinnig, und ich finde ihn von gutem Umgang. M. M. [Miton], den Sie kennen, und der dem ganzen Hofe gefällt, war bei uns, und weil es mehr ein Spaziergang als eine Reise war, so dachten wir nur daran, uns zu ergötzen, und wir sprachen von allem. Der D. D. R. hat einen mathematischen Geist und hatte, um uns auf der Reise nicht zu langweilen, sich einen Mann zwischen beiden Altern besorgt, der damals noch recht wenig bekannt war, der in der Folge aber sehr viel von sich hat reden machen. Er war ein großer Mathematiker, der nichts wußte als das. Diese Wissenschaft gibt aber nicht gerade die gesellschaftlichen Tugenden. Dieser Mann, der weder Geschmack noch Gemüth hatte, unterließ es nicht, sich an allem zu betheiligen, was wir sprachen; aber er überraschte uns fast immer und brachte uns bisweilen zum Lachen. Er bewunderte den Geist und die Beredsamkeit des X. [?] und hinterbrachte uns

die Geistreichigkeiten des Präsidenten von O[ns en Bray]. Wir dachten nicht im mindesten daran, ihn zu belehren, sprachen mit ihm aber aufrichtig. Zwei oder drei Tage gingen so hin, als er anfing, seinen bisherigen Gedanken und Meinungen etwas zu mißtrauen; er hörte nur mehr zu oder fragte uns, um sich über die jeweils behandelten Dinge aufzuklären; er hatte Täfelchen bei sich, die er von Zeit zu Zeit herauszog, um einige Bemerkungen zu verzeichnen. Es war ganz auffallend, daß, ehe wir nach P. [Poitiers, dem Hauptsitz der von Roannez verwalteten Provinz] kamen, er schon nichts mehr sagte, was nicht gut gewesen wäre, und was jeder von uns hätte sagen wollen. Ohne zu lügen, nenne ich das eine sehr weite Reise, die er bis zu uns machte. Seit jenem Ausflug dachte er nicht mehr an die Mathematik, die ihn bis dahin immer beschäftigt hatte; es war gleichsam wie eine Abschwörung." [1]

Man nimmt nicht mit Unrecht an, daß es sich hier um Pascal handelt, dessen Charakteristik freilich von dem leichtfertigen Méré absichtlich etwas schwarz gehalten ist. Man kann sich in der That nur sehr schwer einen Blasius Pascal denken, der erst nach mehreren Tagen zu dem Bewußtsein kommt, von jungen Modeherren gehänselt zu werden, weil er über Fragen der Literatur und des Geschmackes altbackene oder naive Anschauungen äußert!

Mehr noch als mit dem Bruder Artus wird Pascals Name mit der Schwester des Herzogs in Verbindung gebracht.

Bei seinen Forschungen (1843) in der Manuscriptensammlung der Abtei St. Germain des Près [2] fand Cousin in einem Katalog einen Band verzeichnet, der Handschriften von Nicole, Pascal und St. Evremond enthalten sollte. Unverweilt wird dieser Band gesucht. Auf dem Rücken steht der Vermerk: Nicole, De la Grace. Autre pièce manuscrite. Die erste Seite gibt den Inhalt des Bandes: Système de M. Nicole... Discours sur les passions de l'amour, de M. Pascal. Lettre de M. de St. Evremond u. s. w. Man denke sich das Entzücken des Entdeckers beim Anblick dieses Vermerks, der auf ein bisher unbekanntes Werk Pascals deutete. Im Buch selbst trägt diese zweite Handschrift den Titel: Discours sur les passions de l'amour. On l'attribue à Mr. Pascal. Cousin nennt das eine „légère variante". Wer dieser „On" ist, wird nicht angedeutet. Eine weitere Nachricht über den Findling ist bis heute nicht aufgetaucht. Der Fundort selbst ist kein Beweis für die Richtigkeit der Vermuthung; denn daß nicht ausschließlich jan-

---

[1] Cfr. Bertrand 70 s.

[2] Eigentlich zu den Fonds von St. Germain-Gèvres gehörig, wie Faugère („Pensées, Fragments etc." LX) nachgewiesen.

senistische Manuscripte von den Mönchen gesammelt wurden, zeigt der Nachbar des Discours: St. Evremond. Irgend eine Andeutung über diesen oder einen ähnlichen Aufsatz als aus der Feder Pascals stammend findet sich bei den officiellen Hütern des Nachlasses, der Familie Périer und Port-Royal, mit keiner Silbe. Kein Widerspruch ist also zu erwarten, wenn wir behaupten, daß ein äußeres Zeugniß für die Autorschaft Pascals nicht vorliegt außer dem schüchternen „On l'attribue" eines unbekannten Copisten, der nach dem Urtheil Faugère's (l. c.) dem Anfang des 18. Jahrhunderts anzugehören scheint. Es bleiben also die inneren Kriterien der Gedanken- und Stilanalogien mit anerkannt sicheren Werken Pascals. Jeder Vernünftige weiß, wie schwer es hält, aus diesen Quellen einen stichhaltigen Beweis für die Authenticität eines Werkes abzuleiten. Cousin hält diesen Beweis für erbracht. Uns scheint derselbe unerbringlich, weil dem Discours unserer Ansicht nach gerade diejenigen Eigenschaften abgehen, welche den Stil Pascals auszeichnen: Klarheit, zwingende Beweisführung, ununterbrochene Gedankenentwicklung, Vermeidung der Phrase und des banalen Ausrufens. Man lese hintereinander z. B. die Abhandlung De l'esprit géométrique und den Discours; auch der für Stileigenheiten am wenigsten empfängliche Geist wird sofort und auf das bestimmteste den Unterschied fühlen. Mag das Thema des ersten Aufsatzes noch so trocken sein, Pascal führt den Leser auf ebenem Pfade Schritt für Schritt zu einem bestimmten Ziele, und der Leser folgt gern, weil er klar sieht; trotz des näher liegenden „picanten" Stoffes beim Discours ermüdet der Leser sehr bald; die Behauptungen sind oft gewunden und räthselhaft, eine strenge Gedankenfolge ist nicht vorhanden. Der Discours hat ja manche schöne, classische Einzelheit, wenn man will, aber ohne das „On l'attribue" wäre kein Literat auf den Gedanken gekommen, ihn Pascal zuzuschreiben [1]. Wer indes an der Autorschaft des Verfassers der Pensées festhalten will, mag es thun, da schließlich sehr wenig auf diese Frage ankommt. Der letztern Meinung sind nun freilich die Entdecker und Nachprüfer des Fragmentes sowie viele andere nicht. Aus der für sie feststehenden Thatsache, daß Pascal dieses Fragment über die Leidenschaften der Liebe geschrieben habe, schließen sie ganz entschieden:

[1] Es wird manchem als eine Art Lästerung erscheinen, wenn wir unsere innerste Meinung dahin aussprechen, der Discours komme uns wie eine ungeschickte Nachahmung der Pascal'schen „Pensées" durch irgend einen galanten Schriftsteller des ausgehenden 17. Jahrhunderts vor. So erklären sich jedenfalls am besten einige wenige unläugbare Pascal'schen Anklänge.

er hat nur so geschrieben, weil er geliebt und zwar leidenschaftlich geliebt hat. Der Beweis dieser Behauptung ist ein doppelter: 1) Nur derjenige kann über die Leidenschaften der Liebe in der vorliegenden Weise schreiben, der sie in seinem Herzen empfunden hat. 2) Pascal schreibt nie über einen Stoff, der ihm nicht Herzenssache ist; er schreibt nie als Schriftsteller, sondern immer als Mensch. Wenn er also über die Liebe schreibt, so brennt ihm die Liebe im Herzen, und er will sich schriftlich nur Rechenschaft geben über das, was seinen Geist erfüllt.

Gegen die erste Behauptung läßt sich ohne Furcht vor einem gegentheiligen Beweis anführen, daß sehr wenig Belesenheit in Romanen, Komödien und Lyrik, ja, noch weniger Umgang mit Menschen dazu gehört, um das alles zu wissen und sagen zu können, was über die Kunst und die Freuden wie Leiden der Liebe in dem Discours beigebracht wird. Der zweite Grund läßt sich eher hören, ist aber auch nicht ganz stichhaltig. Denn so gut wie der Discours überhaupt befremdet und in der Pascalliteratur ein ἅπαξ λεγόμενον ist, ebenso gut könnte Pascal auch einmal aus Liebe zu einem Freunde oder infolge einer Unterhaltung u. dgl. sich versucht haben, seinen Geist an einem solchen Stoff zu versuchen. Die aphoristische Form würde nach dieser letzten Ansicht sich ganz ungezwungen erklären, wie auch die Allgemeinheit der Darlegung darin ihren Grund finden würde.

Allein wir wollen einmal annehmen, beide Gründe seien stichhaltig, Pascal sei „verliebt“ gewesen, was zu läugnen uns gar nicht am Herzen liegt, und diese „Liebe“ sei der Grund des Discours; was folgt dann aus dieser Annahme? Cousin und seine Nachfolger sind gleich bei der Hand mit ihren Folgerungen. In dem Discours ist die Rede von den Wirkungen einer Freundschaft mit hochstehenden Wesen, mit Frauen, die durch ihre Lebensstellung über dem Liebhaber erhaben sind. Was ist natürlicher, als nun zu folgern: Also hat Pascal eine hocharistokratische Dame geliebt!? Ferner ist auch von dem Glück die Rede, das der Liebende empfinden muß, wenn er seine Liebe erwiedert sieht; also: Pascal wurde von jener hocharistokratischen Dame wieder geliebt.

Nun glaubt man zu verstehen, was in den jansenistischen Quellen gesagt ist: Pascal habe eine Frau und ein Amt nehmen wollen, bevor ihn endlich „die Gnade“ zum zweitenmal ereilte und vor diesen beiden Abgründen des Verderbens rettete. Einmal so weit, übernehmen es die modernen Biographen, uns in die Salons des Hôtel d'Albert, der Madame de Sablé u. s. w. zu führen und uns die Namen der jungen vor-

nehmen Damen zu nennen, unter denen die Erwählte Pascals sich befunden haben müsse. Daß Pascal mit seinen vornehmen Freunden die schöngeistigen Kränzchen, Salons und ruelles besuchte, daß er namentlich in den Gemächern der halbjansenistischen, jedenfalls ganz unzuverlässigen Madame de Sablé ein bekannter Gast war, dürfte nicht zu läugnen sein. „Gesellschaften besuchen," „mit der Welt verkehren" war ja seine große Verirrung, und beide Ausdrücke hatten dazumal in erster Reihe den Sinn des Verkehrs mit schöngeistigen, vornehmen Damen. Cousin ist mit diesem Eintritt in den Salon am Ende seiner Führerrolle; er läßt den Leser selbst die Brautschau halten und die Auswahl treffen. Damit aber begnügt sich sein Nachfolger Faugère nicht. Dieser Pascalforscher nennt einen Namen und bezeichnet als die Stillgeliebte des Mathematikers keine andere als die Schwester seines Freundes, des Herzogs von Roannez. Wir fragen nach Gründen. Margaretha Périer erzählt:

„... Mademoiselle de Roannez lebte in der Welt mit ihrer Mutter. Sie hatte zwei Schwestern im Kloster, beide Benediktinerinnen; die eine war Aebtissin in Riel, die jüngere starb als einfache Nonne.... Mademoiselle de Roannez war also allein zurückgeblieben, und da sie daran dachte, sich zu verheiraten, warfen mehrere Personen ihr Auge auf sie; da sie aber keine große Partie war, weil ihr Bruder, dessen Entschluß man nicht kannte, noch in der Welt lebte, so waren es eben nicht sehr große Herren, die an sie dachten. Ein vornehmer Mann (homme de qualité) wollte sich ihr nahen, als Mademoiselle de Roannez, welche böse Augen hatte, nach Port-Royal ging, um dort eine Novene zum heiligen Dorn zu machen. Ich kann nicht genau sagen, ob dies 1656 oder 1657 geschah; aber den letzten Tag der Novene wurde sie von Gott so gerührt, daß sie während der ganzen Messe in Thränen zerfloß. Ihre Frau Mutter, welche jeden Tag mit ihr dorthin ging, war ganz erstaunt, sie in diesem Zustand zu sehen. Mademoiselle de Roannez bat sie, die Kirche nicht sogleich zu verlassen. Endlich erklärte sie beim Nachhausegehen ihrer Mutter, sie wolle sich Gott weihen. Sie blieb noch einige Tage zu Hause, entwich dann eines Morgens und bat in Port-Royal um Aufnahme. Herr Singlin und die Mutter Aebtissin hielten dafür, man solle ihr das Thor öffnen; sie trat also ein, begab sich ins Noviziat, nahm das kleine Kleid unter dem Namen Schwester Charlotte von der Passion und bezeigte einen außerordentlichen Eifer. Ich war damals da und war Zeuge von allem. Als ihre Mutter dies gehört, ging sie nach Port-Royal, um sich zu beklagen. Weil sie aber den Austritt ihrer Tochter nicht erlangen konnte, wandte sie sich drei Monate später an die Königin-Mutter, die ihr einen Königsbrief mit dem Befehl des Austrittes gab. Bevor sie jedoch das Kloster verließ, legte [Mademoiselle de Roannez] das Gelübde der Keuschheit ab (ich weiß nicht, ob das in der Kirche oder vor den Nonnen geschah) und schnitt sich das Haar. Seitdem

lebte sie zu Hause in einer vollständigen Zurückgezogenheit von der Welt. Dies dauerte bis 1663." [1]

Um jene Zeit setzte sich die bei den Filles-Dieu lebende Nonne in den Kopf, ihre Familie dürfe nicht so aussterben, und da der Herzog, ihr Bruder, nicht heiraten wollte, solle wenigstens die in der Welt lebende Schwester es thun. Sie suchte daher einen der früheren Liebhaber des Fräuleins zu einem Rendezvous zu bewegen, zu dem auch die beiden wirklich erschienen. Mademoiselle de Roannez war über die standhafte Treue des Herrn sehr gerührt und erlaubte ihm, sie bisweilen als Freund zu besuchen. „Herr von Roannez entdeckte die Sache und war darüber erzürnt. Er ging zu Madame Périer, sich zu beklagen. Herr Pascal war seit 15 oder 16 Monaten gestorben." Madame Périer sprach nun mit Mademoiselle de Roannez und brachte die Sache dadurch in Ordnung, daß sie eine Unterredung des Fräuleins mit Herrn Singlin veranlaßte, wodurch sie bewogen wurde, jeden Verkehr mit dem Herrn abzubrechen und zu ihrem ersten Eifer zurückzukehren. Im April 1664 starb Herr Singlin; aber Madame Périer trat an seine Stelle, die guten Gesinnungen des Fräuleins zu unterhalten, bis leider auch sie im December desselben Jahres gezwungen wurde, Paris zu verlassen. „Herr von Roannez war darüber sehr betrübt und sagte ihr [der Frau Périer], er fürchte jetzt sehr, daß seine Schwester wieder ihren Sinn ändere. In der That blieb das nicht aus. Da sie keine Stütze mehr hatte, nachdem sie Herrn Pascal, Herrn Singlin und Madame Périer verloren hatte, nahm sie 1665 wieder ihren weltlichen Verkehr auf." [2] Es kam endlich zur Heirat mit dem Herrn de la Feuillade, der zum Herzog gemacht wurde und den Namen Roannez annahm. Im übrigen kümmern uns die weiteren, sehr unglücklichen Schicksale der Dame nicht, da Pascal nicht mehr mit ihnen verknüpft ist.

Aus der Erzählung der Nichte geht hervor, daß Blasius die Schwester seines Freundes näher gekannt hat, ja daß er nach ihrem Austritt aus dem Kloster ihr geistlicher Führer war, der noch vor Herrn Singlin einen entscheidenden Einfluß auf sie übte. Erst 1663, einige Monate nach dem Tode Pascals, thut sie den ersten unklugen Schritt auf der abschüssigen Bahn. Herr Singlin und Frau Périer halten sie zwar noch einmal für einige Zeit von weiterem Sinken zurück; aber als auch sie nicht mehr da sind, hat das Fräulein jegliche Stütze verloren, ein Zeichen, daß sie unter

[1] Cousin, Pascal 392 s. [2] Ibid. 394.

der fünf- bis sechsjährigen Leitung Pascals wenig Selbständigkeit gelernt oder vielleicht auch, daß sie, einmal sich selbst wiedergegeben, zu ihrem wahren Beruf gelangte[1]. Eine sehr innige Vertrautheit zwischen Pascal und Mademoiselle de Roannez ist also für die Jahre 1656—1663 unbedingt anzunehmen; wir werden darauf zurückkommen müssen. Aber wie steht es vor dem Jahre 1656, d. h. vor der Novene zum heiligen Dorn, besonders für die Jahre, welche bei der Frage nach Pascals „Liebe" in Betracht kommen, d. h. bis 1654? Die Geschichte schweigt.

Ueber den Roman, der sogar bis zu der Behauptung ausgesponnen wird, Pascal habe das Fräulein ins Kloster getrieben, weil er nicht wollte, daß ein anderer sie heirate, könnte man wohl stillschweigend hinweggehen; allein es dürfte doch gut sein, die Worte Cousins anzuführen, der trotz allem sich noch genügende Geschichtskenntniß bewahrt hat, um auch seinerseits den Roman zu verwerfen: „Sagen wir es nur, und sagen wir es recht laut zur Ehre Pascals, daß man auch nicht das geringste Anzeichen dafür findet, das uns die Annahme erlaubte, er habe jemals die Augen bis zur Schwester seines Freundes, der Schwester eines Herzogs und Pairs von Frankreich . . ., erhoben."[2]

Es ist zum mindesten eine seltsame Verkennung der Zeiten und Verhältnisse, für die Tage Ludwigs XIV. an eine Mißheirat zwischen einem geadelten Beamtensohn und der Tochter eines der ersten Herzoge Frankreichs auch nur einen Augenblick zu denken, und Cousin nennt Faugère's Roman mit Recht „eine lächerliche Unbill gegen die Vernunft und Loyalität Pascals".

Auf festem historischen Boden befinden wir uns wieder bei Erzählung einer Reihe von Thatsachen, die wirklich in den Augen vieler eine sehr weltliche Gesinnung bei Pascal voraussetzen. Wir meinen sein Verhalten in der Mitgiftfrage Jacquelinens.

Das Kloster von Port-Royal war nicht reich, und Jacqueline hielt es für Unrecht, dem Hause zur Last zu fallen, da sie doch Vermögen genug besaß, durch Beibringung einer Mitgift zu ihrem künftigen Unterhalte beizutragen, ohne arme Verwandte zu schädigen. Madame Périer, besonders aber Blasius waren jedoch anderer Meinung; sie hielten es nahezu für selbstverständlich, daß ihnen das Erbtheil Jacquelinens zufalle, da diese kein Vermögen mehr brauche.

[1] Gegen letzteres scheint freilich die ganze traurige Geschichte der nach jeder Hinsicht unglücklichen Ehe zu sprechen.

[2] Cousin, Pascal 500.

„Sie waren lebhaft beleidigt . . . und nahmen die Sache in einem durchaus weltlichen Sinne auf, wie es etwa Menschen gethan hätten, die ganz der Welt angehören und den Namen der Liebe nie gekannt haben. . . . Es gab ihnen die schönste Gelegenheit, über die Unbeständigkeit des menschlichen Geistes und den Wankelmuth meiner Liebe zu sprechen. Glücklich, wenn sie noch dabei geblieben wären; sie hätten dann ihren Geist geübt, ohne den meinigen zu beunruhigen; aber sie thaten es nicht. Denn sie schrieben mir — ein jeder für sich, aber im selben Stil — einen Brief, in welchem sie mich — ohne zu sagen, daß sie erbost seien, — doch so behandelten, als seien sie es ganz gewaltig. Als Antwort auf meine Vorschläge rechneten sie kurzerhand vor, worauf ich streng genommen ein Recht habe, und erklärten mir, die Natur meines Besitzthums sei eine solche, daß ich in keinerlei Weise und zu Gunsten niemandes darüber verfügen könne. Sie brachten als Grund bei, wir seien bei der Theilung einig geworden, daß unsere Liegenschaften solidarisch vereint bleiben sollten während einer bestimmten langen Zeit u. dgl. m. Ich weiß wohl, daß das alles streng genommen richtig war, aber wir waren unter uns nicht daran gewöhnt, uns gegenseitig so zu behandeln. Sie fügten bei: wenn ich trotzdem verfüge, so bringe ich sie untereinander und sie alle zusammen gegen das Kloster in Proceß“ u. s. w.

Jacqueline ward dadurch in die schlimme Lage versetzt, entweder noch vier Jahre (so lange dauerte der Erbschaftscontract noch) mit der Profession zu warten oder sich ohne Mitgift aufnehmen zu lassen. Beides war ihrem Herzen gleich hart, und sie wunderte sich später, daß ihr diese furchtbare Prüfung nicht überhaupt das Herz gebrochen habe. Als die Oberin, Mutter Agnes, von der Betrübniß der Novizin hörte, ließ sie dieselbe zu sich rufen, tröstete sie und redete ihr zu, ihren Blick nur auf das Ewige zu richten und sich mit freudigem Herzen auf die Profession vorzubereiten. Die Art und Weise, wie Mutter Agnes die Frage betrachtet und löst, die Vernunft- und Trostgründe, welche sie Jacquelinen im Ernst und Scherz vorhält, verdienen die höchste Anerkennung. Der Befehl der Aebtissin, Mutter Angelica, ging einfach dahin, daß Jacqueline den Verwandten ihr Vermögen lasse und sich nicht weiter darum kümmere. Herr Singlin war zwar anfangs nicht derselben Meinung: er hielt dafür, in dieser Handlungsweise der Oberinnen käme die Demuth und Großmuth doch etwas zu sehr zum Ausdruck. Man müsse befürchten, im Gegensatz zu der ungezügelten Hab- und Gewinnsucht der Welt in den entgegengesetzten Fehler zu fallen, welcher in der Sucht nach der Ehre besteht, die der Verachtung irdischer Güter folgt, in der Eitelkeit über seine (selbstlose) Handlungsweise, in der Verachtung aller, die den Reichthum lieben, und in der Prunksucht, die man mit der Armuth treibe. Man

müsse in allen Dingen sich unparteiisch fragen, was die Gerechtigkeit von der einen und von der andern Seite fordere. Weil die einen ihr Recht mit zu großem Eifer anstrebten, dürfe man nun seinerseits nicht sein Recht mit zu großer Leichtigkeit preisgeben. Man solle die, welche sich ungerecht gegen uns betragen, durch Widerstand zum Bewußtsein ihres Unrechtes und damit auf den Weg der Besserung bringen. Nach einigem Nachdenken kam Herr Singlin indes zur Meinung der Aebtissin, indem er bedachte, die Verwandten hätten sich vielleicht schon lange in das Bewußtsein hineingelebt, auch Jacquelinens Erbtheil gehöre ihnen, und man werde sie für diesen Fall nicht zu der Ueberzeugung eines Unrechtes bringen. Jacqueline ihrerseits blieb aber fest, so daß Herr Singlin endlich einlenkend sagte, er kenne die fraglichen Personen durch und durch als durchaus vernünftige Leute, und es müsse unbedingt ein Mißverständniß obwalten, das sich bald klären würde, wenn man sich über die Angelegenheit mündlich benehmen könnte. Das wurde denn auch beschlossen; nur glaubte Jacqueline sich vorbehalten zu sollen, daß, wenn die Unterredung zu keinem Ziele führe und man sie ohne Mitgift aufnehmen wolle, dies nur so geschehe, daß man sie zur Laienschwester mache. „Herr Singlin ging zuerst auf diesen Vorschlag ein; nach reiflicher Ueberlegung kam er jedoch dazu, mir diesen Gedanken auszureden, da meine Körperkräfte zu diesem Stande nicht hinreichten." Unter dem Dictat und der Controle Singlins schrieb sie nun einen Brief an die Geschwister, „der natürlich nicht kurz war", und in dem trotz Singlins Dämpfungen doch die Flammen der tiefsten Entrüstung Jacquelinens überall durchbrechen, wenn wir der Analyse trauen, die Jacqueline selbst uns gibt. Man muß nun in dem nahezu 50 Seiten langen Bericht über diese ganze Angelegenheit die stets erneuten Versuche der Oberinnen lesen, die unbegrenzte Trauer der Novizin über die demüthigende Handlungsweise ihrer Verwandten zu stillen, ihr Trost, Muth und höhern Glaubensgeist einzureden, wobei sich dann nach dieser Seite der Geist jener Ordensfrauen auf der vollen Höhe ihres klösterlichen Berufes zeigt [1]. Mutter Angelica bewies ihr, daß im Grunde

[1] Ein besonders hervorragendes oder seltenes Ereigniß ist jedoch diese Handlungsweise nicht. Ohne vielleicht so geistreiche und salbungsvolle Worte zu brauchen, wird unter den gleichen Umständen jeder wahre Ordensobere so handeln. So hätte M. Angelica sich auch die etwas pharisäische Bemerkung über die Carmeliterinnen sparen können. Die Kirche hat einmal ihr Gesetz gegeben, daß beschauliche Frauenorden von ihren Novizinnen eine festgesetzte Mitgift verlangen. Darauf zu verzichten, steht also nicht im Belieben der einzelnen Oberinnen, sondern in dem des Gesetzgebers. Die Carmeliterinnen handelten im Gehorsam und darum nicht minder voll-

doch nur die getäuschte und beleidigte Eigenliebe und eine versteckte ungeordnete Anhänglichkeit an die Verwandten die Ursache dieser Trauer sei. Mit dem Brief, den Jacqueline geschrieben, ist die Oberin denn auch nicht zufrieden; sie soll einen neuen schreiben, besonders an Blasius, und zwar einen sehr liebevollen, offenherzigen Brief, als habe sie die ganze Sache schon vergessen. Und auch wenn Blasius demnächst komme, solle sie ihm kein böses Gesicht machen, sondern zeigen, daß sie wirklich alles vergessen habe. Auf den Einwurf Jacquelinens, sie habe Scrupel darüber, daß sie gleich nach der Theilung über das flüssige Kapital so (zu Gunsten des Bruders) verfügt habe, antwortet Mutter Angelica, Jacqueline habe, wie die Sachen damals nun einmal lagen, nicht anders handeln können, und sie würde auch im Gewissen wieder ebenso handeln, wenn unter den gleichen Bedingungen die Sache noch einmal zu machen wäre. Alles Zureden aber half nicht. Jacqueline blieb dabei: entweder geben die Verwandten jetzt nach, oder die Profession wird noch vier Jahre aufgeschoben. Dem Kloster darf kein Unrecht geschehen. Sie selbst nennt das Stolz, aber sie kann nicht anders. Auf neues Zureden der Mutter will Jacqueline wenigstens, man solle ihr erlauben, den Verwandten damit zu drohen, sie wolle warten und dann frei verfügen. Aber auch das wird ihr streng verboten; sie soll sich den Verwandten gegenüber so verhalten, als sei alles geordnet. Gehen sie von selbst in sich, um so besser; thun sie es nicht, dann ist der Friede ein hohes Gut.

Einige Tage nach dieser Unterredung kam Blasius. Trotz der redlichsten Mühe konnte Jacqueline doch nicht alle Trauer verbergen. Weil das Gespräch mit dem Bruder aber nicht so erbaulich war wie das mit der Mutter, will Jacqueline es auch nicht mittheilen; sie sagt daher kurz, Pascal sei nach einem einmaligen Versuch, sich als den Beleidigten aufzuspielen, schließlich ganz beschämt worden und habe aus eigenem Antrieb versprochen, die Sache zu ordnen, ja die Mitgift von seinem Theil zu bezahlen. Nach drei oder vier weiteren Unterredungen, in welchen unter Beihilfe Singlins die ursprünglich geringe Summe immer etwas erhöht wurde, kam endlich zwei Tage vor der Profession Jacquelinens die leidige Angelegenheit zu einem allseits befriedigenden Abschluß.

Die ausführliche Erzählung dieser Mitgiftfrage und des Verhaltens Pascals bei derselben ist datirt von Port-Royal, den 10. Juni 1653.

kommen als die M. Angelica. Sodann muß andererseits auch festgehalten werden, daß Jacqueline wegen ihrer ganz hervorragenden Talente für das Pensionat von Port-Royal eine überaus werthvolle Kraft war.

Die Nachgiebigkeit des Bruders ist ein erster Schritt zur neuen Bekehrung, die denn auch bald mit ihren geheimnißvollen Umständen eintreten wird, so daß sich also das „weltliche Leben“ Pascals der Zeit nach genau umschreiben läßt vom Tode des Vaters oder vielmehr dem Eintritt Jacquelinens in Port-Royal bis zu deren Profession, d. h. Januar 1652 bis Juli 1653.

(Fortsetzung folgt.)

W. Kreiten S. J.

„Amateur-Christenthum.“

Unter dieser Ueberschrift (Amateur Christianity) veröffentlicht W. H. Mallock, von Haus aus Anglikaner, seinem Standpunkte nach ein Ungläubiger, in einer der neuesten Nummern der „Fortnightly Review“ [1] einen längern Artikel über das undogmatische Christenthum in England.

Er versteht unter obigem Namen eine Art Religion, welche die Moral des Christenthums festhalten will, dagegen die theoretischen Lehren, ganz besonders die Gottheit Christi, die Wunder und alles Uebernatürliche verwirft. In den Hauptpunkten stimmt also diese Religion mit jenem Christenthum überein, welches so viele Lehrer der Theologie an unseren deutschen Universitäten den zukünftigen Predigern als das einzig vernünftige und das wahre Christenthum darlegen, und welches in der That von so vielen Predigern und Laien für das wirkliche Christenthum gehalten wird und vom Protestantenverein als Religion angenommen worden ist [2].

Als Zeichen der weiten Verbreitung des undogmatischen Christenthums gilt für Mallock der unerhörte Erfolg, welchen Mrs. Humphry Ward mit ihrem Roman „Robert Elsmere“ gehabt [3]. Dessen Vorzüge

---

[1] May 1892, p. 678 ff.

[2] Verhandlungen des XVIII. deutschen Protestantentages zu Gotha am 7. bis 9. October 1890. Herausgegeben nach den stenographischen Aufzeichnungen im Auftrage des ständigen Bureaus von Otto Friese, Schriftführer. S. 105 ff. Vgl. diese Zeitschrift Bd. XL, S. 23 f.

[3] Mrs. Humphry Ward, Tochter Thomas Arnolds und Nichte des Dichters Matthew Arnold, geboren 1851 in Tasmania, erzogen in England, verfaßte vor „Robert Elsmere“ u. a. den Roman „Miß Bretherton“, war Mitarbeiterin des von Wace herausgegebenen „Dictionary of Christian Biography“ und lieferte Artikel theologischen und literarhistorischen Inhalts für „Saturday Review“, „Guardian“, „Pall Mall Gazette“ und andere Journale und Zeitschriften.

ständen in keinem Verhältnisse zu der Verbreitung, die er gefunden habe. Die Beliebtheit des Romans werfe ein Licht auf die Geistesrichtung seiner Leser und zeige drei Dinge: erstens die Masse von unformulirtem Skepticismus, welche sich unter den Christen aufgehäuft habe; zweitens das Bestreben derselben, ihren Skepticismus sich klarer zum Bewußtsein zu bringen, und endlich das Bestreben, herauszuklügeln, daß, wieviel auch vom Christenthume dem Skepticismus zum Opfer falle, dennoch immer noch etwas zurückbleibe, was in der That das Wesen des Christenthums ausmache. Die Beliebtheit jenes Romans sei der Ausdruck der Idee, daß das Wesen des Christenthums irgendwie seine Lehre überleben werde.

Einen andern Beweis für die weite Verbreitung des alles Uebernatürlichen entkleideten Christenthums sieht Mallock in der Beliebtheit zahlreicher Zeitschriften, welche von derselben Idee beherrscht seien und von denen unterstützt würden, die sie theilen.

Als die Klasse der Bevölkerung, bei welcher das undogmatische Christenthum hauptsächlich Eingang gefunden, bezeichnet Mallock die Mittelklasse der Dissenters in England.

Ein Ungläubiger, welcher keinen Werth auf den Verlust der übernatürlichen Lehren und Güter des Christenthums legt, wird in der Verurtheilung einer Richtung, die alles Uebernatürliche vom Christenthum ausscheidet, nicht zu strenge, ja vielleicht in seiner Darlegung ungenau sein. Doch dürfte immerhin unsere Leser das Urtheil interessiren, welches gerade ein Ungläubiger über jenes verstümmelte Christenthum fällt. Was er Zutreffendes von den Ideen jenes Amateur-Christenthums sagt, gilt gerade so gut, ja bei weitem mehr von den ähnlichen Ideen der berufsmäßigen Vertreter des Christenthums auf so vielen Kathedern und Kanzeln unseres Vaterlandes.

Wenn alle traditionellen Lehren über die Person Christi dahin sind, so fragt Mallock, ist dann noch etwas übriggeblieben, was wir in Ehrlichkeit Christenthum nennen können? Er gibt zu, daß noch manches übriggeblieben sei. Gerecht, keusch, geduldig, versöhnlich, hilfreich sein — diese Pflichten oder Tugenden empfehlen sich einer Seite unserer Natur, welche ganz verschieden ist von jener, die sich den Lehrsätzen zuwendet, als da sind die Lehrsätze von der Geburt Christi aus einer Jungfrau oder seiner Zeugung vor Anfang der Welt. Jene gehören zum Gebiete des Willens und des Herzens; diese Lehrsätze zu dem des Verstandes. Aehnliches gilt vom Beispiele Christi. Ein großes Stück vom traditionellen Christenthum kann also bleiben nach Preisgebung der Lehren über den Stifter desselben.

Aber die Frage ist nicht diese, ob etwas vom Christenthum noch bleibt, sondern, ob es unverändert bleibt und inwieweit das Bleibende billig den Namen des Ganzen beanspruchen darf. Mallock macht aufmerksam, daß diese Frage, obgleich sie sich um einen Namen drehe, keineswegs von geringer Bedeutung sei. Ein Name in einer solchen Sache ist von höchster Bedeutung, und wenn er in einer irreleitenden und unstatthaften Weise gebraucht wird, so gibt es keine Art des Betrugs, die mit größerer Entschiedenheit entlarvt werden muß.

Auf obige Frage antwortet er nun, daß, abgesehen von jeder andern Veränderung, das Christenthum des Herzens, wenn es vom Christenthum des Verstandes losgerissen wird, von oben nach unten gekehrt und auf ein anderes Fundament gestellt wird: Früher war das Fundament Christus; nun sind wir selbst das Fundament. Früher ehrten wir gewisse Vorschriften, weil Christus sie gab; nun ehren wir Christus, weil er gewisse Vorschriften gab. Wir loben die Vorschriften, und darum loben wir Christus. Mit anderen Worten, unser eigenes Urtheil gibt unserer Religion die höchste Sanction. Ueber diesen Punkt müssen wir zur vollsten Klarheit durchzudringen suchen.

Es gab gute und rechtschaffene Leute in der Welt vor Christus, und es hat seit Christi Zeit gute Menschen gegeben, die seine Lehre und sein Beispiel nicht gekannt haben, und ihr Tugendleben ist in manchen Beziehungen dem seinigen ähnlich gewesen. Wenn also Christus bloß Mensch war, dann hat sich sein Tugendleben, ausgenommen dem Grade nach, von dem Tugendleben der heidnischen Zeit nicht unterschieden, und die Idee der Tugend war bei ernstgesinnten Menschen immer dieselbe. Dann aber ist er nur ein Heiliger unter vielen in dem großen Kalender der Menschheit, und sein Beispiel befolgen heißt nicht ihm gehorchen, sondern gleich ihm einem Mahner gehorsam sein, welcher ihm und uns allen gemeinsam ist. Der Name Christ ist in diesem Falle ein willkürlich erfundener Name für einen guten Menschen. Damit wird diesem Worte aber eine neue, fremde Bedeutung unterschoben; denn die Christen haben stets darauf bestanden, daß Christi Heiligkeit nicht nur dem Grade, sondern der Art nach von der Heiligkeit anderer Menschen verschieden sei. Er gilt ihnen als das Vorbild in einer besondern Art von Heiligkeit, so daß eine, wenn auch unvollkommene, doch ehrlich gemeinte Nachahmung Christi besser ist, als eine vollkommene Nachahmung von Marcus Aurelius oder von Mohammed. Nicht nur haben früher die Christen einen solchen Vorzug für Christus beansprucht, sondern alle diejenigen, welche

Werth auf den Christennamen legen, erheben denselben Anspruch für ihn auch jetzt noch. Mögen diese ihn für Gott halten oder für einen bloßen Menschen: Christus ist ihnen im Unterschiede von jedem andern das absolute und vollkommene Vorbild des Lebens. Mrs. Ward behauptet dies mit ebenso viel Salbung, wie Cardinal Newman.

Fragen wir nun nach den Gründen, warum sie Christus diesen Vorzug beilegen, so wird uns die fundamentale Verschiedenheit des Standpunktes, den beide einnehmen, klar. Der Cardinal wird antworten, daß er das Vorbild Christi als absolut vollkommen anerkennt, weil es jenes Vorbild ist, welches Gott uns enthüllte, indem er selbst Fleisch annahm. Mrs. Ward kann nur als Grund anführen, weil dieses Vorbild in seiner besondern Art ihrem Urtheile zusage: Sie mag natürlich hinzufügen, daß es auch anderen zusage, welche sie hochschätzt; aber dies kommt am Ende auf dasselbe hinaus. Die höchste Autorität für die Hochschätzung dieses besondern Vorbildes ist sie selbst. Auch würde die Sache dadurch nicht geändert, daß jenes Urtheil über Christus durch die Uebereinstimmung ihrer Gesinnungsgenossen mit ihr ein besonderes Gewicht erhielte. Es würde sich trotzdem nur um die Liebhabereien einer gewissen Anzahl von Leuten handeln, die ihrer Ansicht nur dadurch Geltung verschaffen könnten, daß sie ausriefen: Dies ist unsere Ansicht. Ihr Grundsatz: Es gibt keine Wunder, macht es ihnen absolut unmöglich, zu verlangen, daß auch andere in Christus das absolut vollkommene Vorbild erkennen. Sie können ihnen nur sagen, was ihr Geschmack sei, und daß der Geschmack sich ändert, der Geschmack in Bezug auf Tugendleben ebenso wohl wie in Bezug auf Kleider, und daß das Kleid der Heiligkeit, welches nach Christi Muster angefertigt ist, jenes Kleid sei, welches ihnen am besten gefalle.

Diesen ihren Standpunkt können sie nicht mehr den christlichen nennen in der Bedeutung, welche dieses Wort hat. Ein Christ ist ein Mensch, dem Christus die höchste Autorität ist; er beweist einen Satz durch bloße Anführung der Worte Christi. Es ist unmöglich, dies zu läugnen. Der bloße Ton des Wortes Christus, wie es von Christen gebraucht wird, ruft in uns die Idee von einer solchen Autorität wach. Und nun ist es gerade diese Autorität, welche Mrs. Ward und ihre Gesinnungsgenossen beseitigen, und gerade hierdurch unterscheiden sie sich von denjenigen, welche dem alten Glauben treu geblieben sind. Die Christen schätzen eine gewisse Lebensrichtung, weil sie die Lebensrichtung Christi ist. Mrs. Ward schätzt Christus, weil er eine gewisse Lebensrichtung zu der seinigen gemacht hat. Der letzte Grund, die letzte Erklärung ihrer Hochschätzung ist das Wohl-

gefallen, welches sie an einer solchen Lebensrichtung hat, nicht ihr Glaube an Christus. Die Existenz Christi ist darum für sie in logischer Consequenz ebenso überflüssig wie die Existenz eines Philanthropen. Lord Shaftesbury hat viele Werke der Nächstenliebe geübt; aber Mrs. Ward preist nicht die Nächstenliebe, weil sie ein charakteristischer Zug Lord Shaftesbury's war. Sie mag Lord Shaftesbury verehren, weil er ein Vorbild der Nächstenliebe war, und wenn sie morgen fände, daß Lord Shaftesbury's Leben ein Mythus sei, so würde ihre Hochschätzung der Nächstenliebe unverändert dieselbe bleiben.

Mallock erläutert die Sache durch ein Geschichtchen aus seinem Knabenalter. Er und seine Mitschüler stritten einmal über die richtige Aussprache des Namens eines amerikanischen Humoristen, ob er Artĕmus oder Artēmus Ward zu nennen sei. Da sagte einer der Knaben, dessen Bruder wohl als Autorität galt, zur Begründung seiner eigenen Ansicht mit triumphirender Miene: „Ich kann euch versichern, daß mein Bruder ihn stets Artēmus nennt." Doch dann fügte er zur Hebung seines eigenen Ansehens unvorsichtig genug hinzu: „Mein Bruder nennt ihn Artēmus, weil ich den Namen so ausspreche." „In diesem Falle", sagte der Lehrer, welcher zugehört hatte, „lassen sich die beiden Gewährsmänner auf einen zurückführen." Mrs. Ward ist gerade in demselben Falle. „Ich habe Recht," so meint sie, „weil ich mit Christus übereinstimme; und ich weiß, daß Christus Recht hat; denn er stimmt mit mir überein." Forschen wir nach den Fundamenten des Gebäudes, das sie ihr Christenthum nennt, so werden wir finden, daß sie es am Ende nothwendig auf ihren eigenen Liebhabereien aufführen muß. Christus ist nicht der Gewährsmann für ihre Religion, sondern nur ein Beispiel, durch welches sie dieselbe ins Licht setzt. Mit Recht fordert daher Mallock Mrs. Ward und ihre Gesinnungsgenossen auf, aus Gründen der Ehrlichkeit den Namen Christi fallen zu lassen. Was sie empfehlen, empfehlen sie kraft eigener Autorität, nicht kraft der Autorität Christi. Wenn Christus überhaupt eine Autorität besitzt, so kann er sie nach ihren Grundsätzen nur durch ihre Empfehlung erhalten haben. Sie geben ihm die Beglaubigung, nicht er ihnen. Darum verlangt man wahrhaftig nicht zu viel, wenn man von ihnen verlangt, daß sie sich nicht mehr auf ihn, den sie für einen bloßen Menschen halten, berufen, als ob er Gott wäre, oder daß sie ihre Lehren anderen nicht mehr aufzubringen suchen auf Gründe hin, die sie selbst von sich weisen.

Diese Ausführung scheint uns unwiderleglich zu sein, und wir glauben, daß sie es bleiben wird, wenn wir für „Mrs. Ward" manche berühmte

Namen von Lehrern der Theologie an unseren deutschen Hochschulen einsetzen, welche die Gottheit oder göttliche Sendung Christi läugnen. Warum dictirt ein solcher Lehrer diesen oder jenen Grundriß der christlichen Glaubens- oder Sittenlehre seinen Schülern, den zukünftigen Predigern, ins Heft? Weil dieser die Lehre Christi enthält? Wer ist nach ihnen denn Christus? Ein Mensch wie der Herr Professor auch, und es wäre sonderbar, wenn dieser mit jenem in allen Dingen derselben Ansicht wäre. Was der Professor dictirt, dictirt er, weil es ihm gefällt. Manchmal kann er vielleicht sagen, daß Christus mit ihm auffallend übereinstimme. Empfehlen aber kann er seine Lehre nur, weil sie ihm zusagt, und wenn er einmal auf eine durch Christi Wort oder Beispiel empfohlene Lehre stieße, die ihm nicht gefiele, so könnte er dieselbe seinen Schülern höchstens als Lehre Christi historisch referirend mittheilen; sie seiner Glaubens- oder Sittenlehre einfügen kann er nicht. Denn nur Christi Autorität spräche für sie. Diese Autorität aber hat für ihn keine Bedeutung mehr. Er ist darum aber auch nicht mehr ein Lehrer der christlichen, sondern einer ihm eigenen, seinem Geschmacke entsprechenden Religion.

Aber, so müssen wir uns mit Mallock einwerfen, handelt es sich nur um den persönlichen Geschmack des akademischen Lehrers oder der Mrs. Ward? Sind die Tugenden, welche letztere in Christus bewundert, nicht begründet in der allen Menschen gemeinsamen vernünftigen Natur? Kann die Wissenschaft nicht die triftigsten Beweisgründe für die Nothwendigkeit ihrer Pflege darlegen? Wir antworten, daß dies die Sache gar nicht ändert. Nimmt man Lehren, mögen sie nun theoretischer oder praktischer Natur sein, bloß darum an, weil man sie wissenschaftlich begründen kann, so liegt darin nichts specifisch Christliches. Dies ist allzeit geschehen auch vor Christus und geschieht auch da, wohin das Christenthum nicht gedrungen ist. Den Christen ist es eigenthümlich, Lehren anzunehmen, eben weil es Christus, weil es der von Gott gesandte Lehrer ist, welcher sie vorlegt. Als Christen können sich also diejenigen nicht bewähren, welche in Christus die Autorität eines gottgesandten Lehrers läugnen. Mögen sie noch so viel von christlichen Lehren beibehalten haben, so verdienen sie darum nicht den Namen eines Christen. Mallock antwortet auf obigen Einwurf, daß, wenn die Wissenschaft die Lehren Christi genügend empfehlen könne, kein Grund vorliege, zu den Evangelien und den fragmentarischen Bemerkungen Christi seine Zuflucht zu nehmen. Wenn Christus nur sagte, was die moderne Wissenschaft beweisen könne, dann sage es die moderne Wissenschaft in einer uns mehr angepaßten Weise, als er.

In Wirklichkeit aber wollen Leute wie Mrs. Ward, so fährt Mallock fort, nicht überhaupt irgend eine durch die Wissenschaft empfohlene gute Lebensrichtung, sondern gerade jene hochgehalten wissen, welche Christus durch Wort und Beispiel empfohlen hat. Warum denn? Gibt es nichts Uebernatürliches und ist Christus nicht Gott, so kann kein anderer Grund hierfür angegeben werden, als eine besondere Vorliebe jener Leute für eine solche Lebensrichtung; nicht Christus ist der letzte Grund, sondern sie selbst, ihre eigene Liebhaberei.

Die Nothwendigkeit des Anschlusses an Christus betont besonders Oberkirchenrath Dr. Otto Dreyer, obgleich er die Gottheit Christi läugnet und ihm die übernatürliche Sendung abspricht. „Dem Herrn ordnen wir uns unbedingt unter . . . Sein Wille ist uns Gesetz, sein Handeln und Dulden leuchtendes Vorbild."[1] So sagt er neuerdings in einem uns gerade vorliegenden Aufsatze[2], „daß das Evangelium von dem alleinigen Heile in Christo für alle Zeiten, für alle Menschen, für alle Geschlechter ohne Unterschied ist, von ewiger Bedeutung, eben deshalb auch unveränderlich, daß gerade darin sein Vorzug vor aller Menschenweisheit besteht". Warum denn, wenn Christus weder Gott noch auch mit einer übernatürlichen Botschaft Gottes betraut ist? Dreyer sieht wohl ein, daß persönliche Liebhaberei keinen Grund für die Nothwendigkeit eines allgemeinen Anschlusses an Christus abgeben könne, sondern daß ein für alle geltender, objectiver Grund vorliegen müsse, und er gibt sich alle Mühe, einen solchen Grund ausfindig zu machen. „Warum sollte nicht", so fragt er, „irgendwo zur Heilung aller das reine Wasser sprudeln? warum nicht unter den Schwankenden einer fest, unter den Blinden und Halbblinden einer sehend sein? . . . warum nicht, wenn Gott es will? . . . Und warum sollte dieses Lebenscentrum nicht Christus sein?"[3] Daß Gott der Menschheit ein Lebenscentrum geben und Christus zu demselben machen konnte, versteht sich. Aber wo ist der Beweis, daß er es gethan? Auch diesen Beweis sucht Dreyer zu erbringen: „Die Erfahrung Unzähliger bezeugt, daß sie in ihm das Leben gefunden haben." Gewiß, Millionen aus allen Jahrhunderten bezeugen es. Aber sie bezeugen uns auch, daß sie darum in ihm das Leben gefunden haben, weil Christus Gott war. Ist Christus nicht Gott, wie Dreyer glaubt, dann sind alle jene, welche in Christus das Leben gesucht, schmählich betrogen worden; und wenn jetzt jemand die

---

[1] Undogmatisches Christenthum S. 86.
[2] Protestantische Kirchenzeitung, 1. Juni 1892, S. 494.
[3] Undogmatisches Christenthum. S. 73.

Gottheit oder die übernatürliche Sendung Christi läugnet, und dennoch an der Lehre und dem Leben Christi sein Gefallen hat, so folgt er hierin, wie Mallock mit Recht sagt, seinem persönlichen Geschmacke oder einem Urtheile, das er unabhängig von Christus fällt. Nicht weil Christus jene Lehre oder jenes Beispiel gibt, bekennt er sich zu jener Lehre oder Lebensrichtung; sondern weil jene Lehre oder Lebensrichtung seinen Beifall gefunden, deshalb schätzt er Christus, indem dieser eben die auch von ihm gebilligte Lehre vorträgt und die bei ihm beliebte Lebensrichtung eingeschlagen hat. Im geraden Gegensatze zu ihm blickt der Christ darum auf Christus, weil er in ihm Gott und darum die reinste Quelle aller Wahrheit und das vollkommenste Musterbild aller Tugenden erkennt, und darum gilt ihm die Lehre, die Christus vorträgt, als die lautere Wahrheit und der Lebenswandel Christi als das höchste von ihm anzustrebende Ideal eines tugendhaften Wandels.

Wer also die Gottheit Christi läugnet, kann Christus nicht mehr in der dem Christen wesentlichen Weise als höchster Autorität anhangen und ist darum selbst dann kein Anhänger Christi, wenn er in allen Lehren mit Christus übereinstimmt. Aber dies kann er nicht einmal vernünftigerweise, wie Mallock mit Recht bemerkt, und zwar auch nicht einmal auf dem Gebiete der Moral. Denn nicht von allen hierher gehörigen Lehren Christi können wir uns ein selbständiges Urtheil bilden. Manche gibt es, die wir nur darum als gewiß annehmen können, weil wir voraussetzen, daß Christus besondere, gewöhnlichen Menschen fehlende Mittel besaß, sie zu gewinnen. „Nehmen wir z. B. die hinsichtlich der Ehe dargelegten Lehren. Tausende, welche auf rein menschliche Gründe hin die Ehescheidung für wünschenswerth halten möchten, bringen diese Ansicht gewissen geheimnißvollen Sätzen zum Opfer, die da nicht nur keine Geltung, sondern kaum einen Sinn haben, es sei denn, sie stammen von einem Lehrer, welcher übernatürliches Wissen besitzt. Es genügt, den kürzesten und wichtigsten anzuführen: ‚Im Anfange war es nicht so' (Matth. 19, 8). War Christus Gott, dann sind natürlich diese Worte entscheidend und in dem einen oder andern Sinne, das ist gewiß, unbedingt wahr. Aber, war Christus nicht Gott, so haben dieselben auch nicht die geringste Geltung. Warum denn auch? Wenn keine Wunder geschehen und Christus nur ein Mensch war, dann wußte er nicht mehr vom ‚Anfange' als irgend einer aus dem Kreise seiner Zuhörer. Hier haben wir also ein höchst wichtiges, centrales und wesentliches Stück, nicht der theoretischen Lehre des Christenthums, sondern ihrer praktischen Ethik, das

offenbar, wenn die Lehre schwindet, sein einziges Fundament verliert. Ein Mensch, der glaubt, daß Christus nicht Gott ist, und fortfährt, ihn als Autorität anzuführen über dasjenige, ‚was im Anfange war', ist gleich einem Menschen, welcher Mr. Stanley als Autorität über das Innere von Afrika anführte, auch wenn bewiesen wäre, daß dieser niemals über Clapham (Vorstadt Londons) hinausgekommen. Man wird leicht einsehen, daß dieser Beweis viel tiefer geht und leicht angewandt werden kann nicht nur auf gewisse Lebensvorschriften, sondern auf die ganze innere Haltung, welche die christliche Seele nach Christi Lehre in der Gegenwart Gottes des Vaters annimmt. Wenn es keine Wunder gibt, und wenn Christus nicht bei Gott von Anfang an gewesen ist, welche Autorität hat er dann für uns, wenn er uns den Charakter des Vaters darlegt? Und warum sollten wir unsere Seele nach seinen Lehren ordnen?"

Um ferner darzuthun, daß Christus, wenn er keine übernatürliche Ausstattung besaß, unmöglich ein Sittenlehrer für alle Zeiten sein könne, macht Mallock auf die Veränderungen aufmerksam, welche im Laufe der Zeit in der sittlichen Welt vor sich gehen, und zeigt, daß die sittlichen Anschauungen, welche heute gelten, unmöglich auf Christus als ihre Quelle zurückgeführt werden können, wenn Christus ein bloßer Mensch war und nicht alle kommenden Zeiten überschaute. „Diejenigen, welche im Gegensatz zu Mrs. Ward an Wunder glauben," so sagt er, „betrachten allen Ideenwechsel als von Christus selbst überwacht und nur als den Ausdruck eines vollern Verständnisses seines Charakters. Die Katholiken und die Protestanten sind hierin eins, und obgleich nur die Katholiken dieses mit streng logischer Consequenz behaupten können, so kann doch ein jeder, welcher von der Annahme der wirklichen Gottheit Christi ausgeht, für diese Behauptung Gründe vorlegen, die Beachtung verdienen. Die Thatsache indessen bleibt bestehen, daß sich die sittlichen Anschauungen der christlichen Welt selbst nach der Ansicht der strenggläubigsten Christen seit den Tagen der ersten Jünger Christi verändert haben. Nach den Strenggläubigen besteht die Veränderung nur in Entwicklung; aber auch sie ist eine Veränderung. Sie besagt eine Erweiterung der von Christus empfangenen Lehren durch eine Zahl von neuen Entscheidungen, die sich theilweise auf Fragen beziehen, welche zu seiner Zeit noch nicht bestanden, theils auf solche, die er nie berührt hat; ferner gehört hierher die Anpassung mancher seiner Vorschriften auf veränderte sociale Verhältnisse. Dies ist, sage ich, nach der Auffassung der Strenggläubigen nur die Entwicklung desjenigen, was vom ersten Augenblicke an einem Lehrer vor Augen schwebte, der die Zu-

kunft ebenso gut kannte wie die Gegenwart, und der ebenso vertraut war mit den im heutigen London und Paris auftauchenden Fragen wie mit denjenigen, die zu entscheiden waren in der Werkstätte eines Zimmermanns zu Nazareth. Aber für Personen, die wie Mrs. Ward den Glauben an Wunder verwerfen, muß die Entwicklung der christlichen Moral und deren Anwendung auf wechselnde Verhältnisse nothwendig ein ganz verschiedenes Aussehen haben. Bei diesen ist sie nicht das Werk Christi, sondern ganz das der Menschen. Nach ihnen ist ein Mensch niemals etwas mehr als ein Mensch. Das Wissen und die Anschauungen von uns allen sind zu uns gelangt durch ähnliche Kanäle — sie sind beschränkt durch unsere Erziehung, gebunden an den Gesichtskreis unserer socialen Stellung, gefärbt durch die Einflüsse von Zeit und Ort und Nation; und welche Wahrheiten auch immer wir darzulegen uns veranlaßt finden, sie haben die zu unserer Zeit bestehenden Irrthümer, denen wir sie entgegenstellen, zur Voraussetzung. Freilich hat man zuweilen hinsichtlich des Zukünftigen scharfsinnige Vermuthungen aufgestellt, wie Bacon, der die Triumphe der Physik voraussagte; aber die scharfsinnigsten unter denselben sind Stückwerk und voll von Ungenauigkeiten . . . Darum konnte Christus nicht nur nicht voraussehen, wie die Welt im 19. Jahrhundert ist, sondern nicht einmal ihre Geschichte bis zum Ende des ersten kennen. Da er einfachhin ein Mensch war wie andere Menschen, waren seine Ansichten und sein Schauen begrenzt. Sein Wissen war gering, seine nationalen Vorurtheile mächtig, seine Anschauung vom Leben war gebunden an seine kleine Lebenserfahrung, und er war sich nicht mehr bewußt, an andere Zeitalter und an Stätten fremder Bildung seine Worte zu richten, als er, wenn Mrs. Wards Grundsätze wahr sind, im Stande war, die Herrlichkeiten Roms von der Höhe eines Hügels in Syrien zu sehen. So ist denn alles, was seit Christi Zeit zu seinen wirklichen Lehren hinzugefügt worden ist, um neuen Verhältnissen Rechnung zu tragen, oder was in ihnen umgestaltet ist, um sie anwendbar zu machen, ganz und nur von Menschen hinzugefügt und umgestaltet. Christus hat keinen größern Antheil daran als Bacon an den Vorträgen des Professors Tyndall. Die Analogie der Physik leistet uns hier gute Dienste. Jede Generation der Männer dieser Wissenschaft war stets bestrebt, anzuerkennen, wie viel sie den vorhergehenden verdanke; aber obgleich sie von den Entdeckungen derselben Gebrauch macht, hat sie sich durch ihre Ansichten niemals für gebunden gehalten. Sie nimmt an, was sie als wahr nachweisen kann, das andere schiebt sie beiseite; und das größte Genie, das vor 50 Jahren lebte,

würde vielleicht alle seine Theorien über Bord geworfen haben wegen einer Entdeckung, welche zufällig ein anderer machte, den es in den Stand gesetzt, sie zu machen. War Christus nur Mensch, so würde seine Stellung in der moralischen Welt ganz ähnlich sein, wie die eines Genies dieser Art. Er überließ seine Lehre der Sorge zukünftiger Geschlechter; aber jedes hat sie seinen eigenen Bedürfnissen anzupassen, und obgleich die Theologie nicht wissen wollte, was sie that, so hat sie doch die Morallehren geschaffen, die sie nur zu erklären glaubte. In der Physik gibt es Fortschritt, aber keine Autorität, oder vielmehr keine Autorität als nur die Natur. So gibt es in der Moral Wechsel, Fortschritt, oder jedenfalls Anpassung, aber keine Autorität als nur die menschliche Natur. Christus mag die Menschen unterstützt haben, diese zu befragen, wie Bacon sie unterstützt haben mag, jene zu befragen; aber es ist ebenso absurd, wenn Mrs. Ward ihre Religion die christliche nennt, wie es absurd sein würde, wenn Professor Tyndall seine Naturwissenschaft die Bacon'sche nennte.“

Wir müssen noch schärfer, als Mallock dies gethan, hervorheben, daß nach katholischer Lehre die von Christus aufgestellten Sittlichkeitssätze im Laufe der Jahrhunderte sich nicht geändert, sondern nur insofern sich entwickelt haben, als sie durch Anwendung auf die immer wechselnden Verhältnisse in immer neuer concreter Gestaltung zum Ausdruck gebracht worden sind. Gegenüber denjenigen aber, welche die Gottheit Christi und die übernatürliche Ordnung läugnen, hat Mallock im Grunde Recht. Denn wenn auch von der natürlichen Moralwissenschaft nicht vollkommen dasselbe gilt, was von der Naturwissenschaft gilt, so war doch unmöglich ein bloßer Mensch im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung im Stande, alle Hauptgrundsätze der sittlichen Ordnung kraft eigenen Studiums so richtig und so vollständig darzulegen, daß sie für alle Jahrhunderte bei allem Wechsel der Dinge als passend erfunden würden, und daß niemals einer an ihnen zu rütteln berechtigt wäre. Ueberhaupt ist es außer Christus niemals jemandem eingefallen, seine Schüler in alle Welt hinauszusenden, um alle Generationen für alle Zeiten durch die Annahme der von ihm verkündigten Religions- und Sittenlehre zu einer großen, weltumfassenden Religionsgemeinschaft zu vereinigen, und wäre Christus ein bloßer Mensch gewesen, dann könnte man es nur als eine an Wahnsinn streifende Anmaßung bezeichnen, wenn er mit den Worten die Jünger hinausgeschickt hätte, mit denen er sie wirklich in alle Welt ausgesandt hat: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet und macht zu euern Schülern alle Völker, indem ihr sie taufet und alles

halten lehrt, was ich euch aufgetragen.“ „Gehet in die ganze Welt, prediget das Evangelium jeglicher Creatur. Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig; wer nicht glaubt, wird verdammt werden.“ „Siehe, ich bleibe bei euch alle Tage bis zum Ende der Zeiten.“

Mallock verfolgt den Satz, es gebe keine Wunder, nichts Uebernatürliches, weiter und fragt, was, diesen Satz vorausgesetzt, aus der Nachfolge Christi werde. „Gibt es keine Wunder,“ sagt er, „so folgen zwei Dinge, welche beide gleich verhängnißvoll für Mrs. Ward sind. Das eine ist dies, daß, wenn es keine Wunder gibt, entweder Christus intellectuell oder moralisch in ein sehr schlimmes Licht tritt, da er sein eigenes Wesen als ein Wunder hinstellte und sich die Macht, Wunder zu wirken, beilegte, oder aber die Berichte, die wir von ihm haben, durch die Leichtgläubigkeit der Verfasser so fehlerhaft sind, daß es ganz unmöglich ist, zu sagen, was sein Charakter war. Das andere ist dies, daß auch dann, wenn wir über seinen Charakter zuverlässige Nachricht hätten, wenig Grund vorhanden wäre, denselben zur allgemeinen Nachahmung für geeignet zu halten.“

Es ist ein bei den Christen beliebter Beweis für die Gottheit Christi, sagt Mallock, daß, wäre Christus nicht Gott, er entweder ein Betrüger oder ein Wahnsinniger sein müsse. Doch glaubt er, kein Beweis könne weniger Kraft haben als dieser, wenn man den Standpunkt derjenigen ins Auge fasse, gegen welche er in unserem Falle gerichtet sei. Denn Mrs. Ward und ihre Gesinnungsgenossen behaupten nicht nur, daß Christus nicht Gott sei, sondern auch, daß er niemals vorgegeben habe, es zu sein. Er sei kein Betrüger gewesen, sondern die Jünger hätten sich getäuscht. Die Erzählung von seiner wunderbaren Person und seinen wunderbaren Werken sei keine Lüge gewesen, sondern ein Mythus, und um hierüber Gewißheit zu haben, brauchten wir uns auf die Evangelien nicht zu stützen.

Es sei hier bemerkt, daß wir den in Rede stehenden Beweis für durchaus zutreffend, ja für überwältigend halten und nirgendwo eine irgendwie vernünftige Antwort auf denselben gefunden haben [1]. Mallock läugnet übrigens auch nicht einfachhin die Kraft dieses Beweises, sondern er sagt nur, daß er seinen besonderen Gegnern gegenüber, welche dem Berichte der Evangelien die Zuverlässigkeit absprechen, keine Kraft habe. Aber daß Christus sich übernatürliche Eigenschaften und eine übernatürliche Sendung zugeschrieben habe, ist ebenso gewiß wie seine Existenz. Ist er

[1] Vgl. diese Zeitschrift Bd. XL, S. 44 ff.

nicht als Christus, d. i. der von den Juden erwartete Messias aufgetreten, so hat er gar nicht gelebt; dann ist er auch nicht gekreuzigt worden; denn darum wurde er verfolgt und gekreuzigt, weil er sich für den Messias, für den Sohn des lebendigen Gottes erklärte. Doch wollen wir hier auf den Beweis nicht von neuem eingehen, sondern vielmehr hören, was nun Mallock in der Voraussetzung, daß Christus nicht Gott sei und nicht Gott zu sein vorgegeben, und daß die Berichte, welche ihm Wunderwerke beilegen, nicht zuverlässig seien, des weitern ausführt.

In dieser Voraussetzung, so sagt er, folgt zunächst, daß Christus ein Mann ist, über den wir viel weniger wußten, als wir glaubten, und dieses aus dem einfachen Grunde, weil die Hälfte der Berichte über ihn verworfen werden muß. Sind sie ja Wundererzählungen und darum Gebilde der Einbildungskraft. Aber etwas weit Wichtigeres ist hinzuzufügen. Gerade diese Erzählungen, welche in dem Evangelium gestrichen werden müssen, führen uns nicht nur die klarsten, ergreifendsten und rührendsten Offenbarungen des Charakters Christi vor, sondern die Begebenheiten im Leben Christi überhaupt, welche seinen Charakter beleuchten, hangen ihrem ganzen Werthe nach von unserem Glauben an das Uebernatürliche ab, welches mit ihnen innig verbunden ist. Nehmen wir z. B. die Erzählung vom letzten Abendmahle und vom Leiden Christi. Keine Erzählung hat es je gegeben, die rührender wäre als diese, wie sie aufgenommen und erklärt worden ist von der Theologie der christlichen Welt; aber man entferne aus ihr das theologische Moment, und alles, was besonders rührend war, ist verflogen. Christi Liebe und Christi Trauer hat die Welt mehr gerührt als die Liebe und die Trauer anderer Menschen, weil man glaubte, daß diese Trauer, während sie ein menschliches Herz befiel und erschütterte, an Größe übermenschlich war. Man glaubte sie vergrößert durch übermenschliche Erkenntniß, in welcher Christus nicht nur seinen eigenen Todeskampf, den Verrath des Judas und die Verläugnung Petri vorhersah, sondern sich auch belastet fühlte mit den Sünden der ganzen Welt. Wenn er nun aber bloß Mensch war, was wird dann aus alle dem? Die Trauer schrumpft zusammen zu ganz gewöhnlichen Verhältnissen, die Art seines Todes und seine Weise, ihm entgegenzugehen, wird eine andere, und was bleibt von der ganzen Erzählung übrig? Nicht nur ihre allgemeine Bedeutung, sondern ihre rührendsten Einzelheiten gehen verloren. Christus hatte keine Voraussicht des Verrathes des Judas, und entweder hat er überhaupt nie Petri Verläugnung vorhergesagt, oder hat er es gethan, so war seine Voraussagung nichts anderes als ein

kluges oder ein tollkühnes Errathen. Kurz, wenn wir die Berichte über Christi Leben in der Voraussetzung, daß jedes in ihnen erzählte oder vorausgesetzte Wunder ein Mythus sei, einer Kritik unterwerfen, bleibt uns nicht nur wenig von ihnen übrig, sondern auch dasjenige, was bleibt, verändert sein Aussehen; und wenn das christliche Leben in der Nachahmung Christi besteht, ist es in jener Voraussetzung schwer, zu sagen, was nachzuahmen ist.

Diese treffliche Darlegung Mallocks trifft nicht nur gewisse Klassen seiner Landsleute, welche nur aus Anstand den Christennamen beibehalten und dann Glauben und Leben nach ihrem Belieben einrichten wollen, sondern ebenso unsere deutschen Idealisten, die wie jene Christi Gottheit und alle seine Wunderwerke verwerfen, und dann vor Rührung und Süßigkeit zerfließen, wenn sie sich über das Ideal der Heiligkeit, das nie erreichte Vorbild aller Menschen, das einstens in Judäa und Galiläa den Erdboden berührt hat, ergehen. Sind diese Gefühle echt? Sind die Worte wahr? Wir suchen mit aller Anstrengung den allerdings sich aufdrängenden Verdacht abzuweisen, daß wir es hier mit der niedrigsten aller Arten von Heuchelei zu thun haben, und vergegenwärtigen uns, um den Verdacht zu überwinden, die traurige Macht der durch Erziehung und Jugendunterricht eingepflanzten Vorurtheile. Aber unerklärlich bleibt es uns dennoch, wie Männer von Geist solchen so offenbar an den schroffsten Widersprüchen leidenden Theorien anhangen können. Sind die Berichte der Evangelien über den Heiland wahr, dann ist entweder seine Person eine über diese Welt unendlich erhabene und mit unbegrenzter Wundermacht ausgestattete, oder es bleibt uns nur die Wahl zwischen einem Wahnsinnigen oder einem Betrüger, wie es nie einen andern gegeben. Sind die Berichte in jenen Theilen, in denen von Wundern die Rede ist oder Wunder vorausgesetzt werden, nicht wahr, wie kann man dann die übrigen Theile auch nur für zuverlässig halten und darauf eine ganze Religion aufbauen? Ja, was bleibt noch übrig? Wie kann das Stück vom Evangelium, welches übrigbleibt, zu einer Bewunderung des Heilandes hinreißen, wie sie nie ein Mensch gefunden? Was weist es aus seinem Leben zur Nachahmung auf? Man untersuche einmal im Ernste diese Fragen, und man wird finden, daß es unendlich vernünftiger ist, die Möglichkeit und geschichtliche Wirklichkeit übernatürlicher Thatsachen anzunehmen, gegen die überhaupt nie ein Schatten eines wirklichen Beweises vorgebracht worden ist, als einer so widerspruchsvollen, in sich zerfallenden Theorie zu huldigen.

Aber wir haben Mallock verlassen. Er geht nach obiger Darlegung von der entgegengesetzten Voraussetzung aus, daß Christus, seiner übernatürlichen Herrlichkeit entkleidet, seinem ganzen Leben nach klar vor unseren Augen stehe. Nehmen wir, so sagt er, in dieser Voraussetzung einmal an, daß ein Minister einer Dissentersecte unserer Tage oder ein anglikanischer Geistlicher, wie Robert Elsmere, oder ein Journalist, welcher das undogmatische Christenthum vertritt, die vollkommensten Nachbilder dieses Christus seien, was wäre dann das Höchste, das diese von sich selbst sagen könnten? „Einfach dies, daß sie Abbilder eines gewissen halbunterrichteten Sittenlehrers seien, der einst in Syrien unter der römischen Herrschaft lebte; daß sie sich, wie die Vollkommenheit und Vollendung in der Nachahmung jenes Lehrers es erheische, aller Kenntnisse und Herzensneigungen, die ihm fremd gewesen, entschlagen und jede Lebensäußerung, die er nicht gekannt, gemieden haben, so daß sie vor der Welt des neunzehnten Jahrhunderts erscheinen wie ein ganz vollendetes Abbild eines jüdischen Dorfbewohners des ersten Jahrhunderts. Sind sie offen genug, der Welt dies zu sagen, so wird die allgemeine Antwort sein: Um so schlimmer für euch. Die Lebensverhältnisse haben sich seit dem ersten Jahrhundert verändert, und wenn ihr zu den Anschauungen eures Lehrers nichts hinzugefügt oder sie nicht verändert habt, so ist anzunehmen, daß sie entweder unpassend oder ungenügend sind; habt ihr aber etwas hinzugefügt oder sie verändert, so sind die Zusätze oder Aenderungen von euch selbst, und wir nehmen eure Lehren nicht als von Christus, sondern als von euch kommend auf. Wenn eure Lehre die unveränderte Lehre Christi ist, so besteht die Präsumption, daß sie ein Anachronismus ist. Ist sie eine von euch veränderte Lehre Christi, so werden die anderen sie entweder verwerfen oder sich selbst nach ihrem Gutdünken anpassen."

In der That, Religion besteht nicht nur in frommen Seufzern; sie durchdringt das ganze Leben und alle Verhältnisse. Wenn nun Gott, um den Menschen das vollkommenste Leben in einem Vorbilde vor die Seele zu führen, selbst die Natur des Menschen annimmt und als Mensch unter Menschen lebt, so ist es leicht begreiflich, daß der menschgewordene Gott in seinem Leben den Kindern aller Völker und Zeiten das Musterbild des vollkommenen Lebens vorführen kann. Wer begreift es aber, daß das Kind irgend einer Nation, wie z. B. der jüdischen, erzogen und gebildet nach den Anschauungen seiner Nation und seiner Zeit, ohne übernatürliche Ausstattung, ein solches Leben führe, daß die höchste Vollkommenheit der Menschen aller Zeiten und Nationen darin bestehe, das Leben jenes

Menschenkindes, sagen wir jenes Juden aus der Zeit des römischen Kaisers Augustus, so genau als möglich nachzuahmen?

Ein Lehrsystem, welches das Christenthum hochhalten, aber das Uebernatürliche läugnen will, ist ein Conglomerat von Widersprüchen und Absurditäten. Mallock deckt einen Theil dieser Widersprüche auf. Aber es ist dies auch das einzige, was er an der Tendenz einer Mrs. Ward und der mit ihr übereinstimmenden Journalisten zu tadeln hat. Er behandelt sie, wie man einen Stümper in irgend einem wissenschaftlichen Fach, z. B. einen Stümper in der Physik, behandeln würde, der eine falsche, von Widersprüchen strotzende Theorie des Lichtes oder der Elektricität aufgestellt hat. Daß sie an den von Gottes Hand aufgeführten Bau des Christenthums Hand legen; daß sie Tausende von Christen des Lichtes berauben, welches das Wort Gottes aus einer andern Welt in die nach Licht dürstenden Seelen hat einstrahlen lassen; daß sie Tausenden die Quellen der von Christus erworbenen, für die Gewinnung ihres ewigen Glückes nothwendigen Gnaden abschneiden — dies ist natürlich kein Gegenstand der Betrachtung Mallocks. Der Fehler, den sie begehen, ist ein Verbrechen gegen die Logik. Schlimme Folgen desselben sieht er nicht. Er sieht nur, daß ein solches ohne Autorität verkündigtes und widerspruchvolles Christenthum nicht von Dauer sein könne, und wirft höchstens noch die Frage auf, was nach Vernichtung des Christenthums aus den Menschen werde. Nun, er tröstet sich durch einen Blick auf die vorchristlichen Culturvölker. Die alten Heiden, so meint er, seien doch so schlecht nicht gewesen, wie man sie mache.

Wir haben in einem frühern Aufsatze[1] gesehen, daß Dreyer glaubt, nach Vernichtung des Christenthums würden die höchsten Güter der Menschen verloren gehen und die gesammte gesellschaftliche Ordnung mit dem Untergange bedroht. Darum ja dringt er, der alles Uebernatürliche läugnet, auf Beibehaltung eines undogmatischen Christenthums. Aber vor jenem Unglücke wird uns dieses Scheinchristenthum nicht bewahren. Es kann sich auch bei seinen inneren Widersprüchen nicht erhalten. Ein Volk, das christlich war und das Christenthum, den Glauben an den menschgewordenen Sohn Gottes, abgeworfen, ist reif für den vollen Abfall von Gott. Wie wird es den Gott durch Betrachtung der Natur finden, den es in der Herrlichkeit seiner übernatürlichen Offenbarung nicht mehr erkennen wollte? Ja die Läugnung der Möglichkeit des Uebernatürlichen, oder

[1] Undogmatisches Christenthum S. 40.

der Möglichkeit des freien Eingreifens des höchsten Wesens in die Ordnung der Dinge, ist kaum verschieden von der Läugnung Gottes, des freien, von der Welt verschiedenen Schöpfers und Beherrschers der Welt. Ein Volk, welches dem Christenthum den Rücken kehrt, weil es an das Uebernatürliche nicht mehr glauben will, hat nur noch einen sehr kleinen Schritt bis zum vollen Atheismus oder Pantheismus. Was aber dann, wenn es diesen Schritt macht? Nun, dann gibt es für dasselbe keinen Schöpfer und Herrn mehr, kein göttliches Gesetz und keine Sanction desselben, somit keine Pflichten und Rechte der Menschen untereinander, überhaupt keine Vorsehung im Diesseits und keine Vergeltung im Jenseits. Dann löst sich naturgemäß die gesellschaftliche Ordnung auf.

Wollen wir die höchsten Güter der Menschheit retten, so müssen wir das Christenthum festhalten und, wo es Boden verloren, wieder zur Anerkennung bringen, und zwar nicht ein Scheinchristenthum oder ein nach Laune verstümmeltes Christenthum, sondern das ganze, volle, wahre Christenthum, als dessen Stifter anerkannt wird der eingeborene Sohn Gottes, welcher als wahrer Mensch auf Erden erschien und durch Wunder und Weissagungen seine Gottesherrlichkeit offenbarte, und der, nachdem er die Erde verlassen, durch den von ihm gesandten Heiligen Geist bei seiner Kirche bleibt bis zum Ende der Zeiten.

Th. Granderath S. J.

Das Mahâbhârata,

das Volksepos der alten Inder.

Erst seit ungefähr einem Jahrhundert hat sich die Aufmerksamkeit der abendländischen Völker eingehender und allgemeiner der Literatur und Cultur der uns stammverwandten Inder zugewandt, einer der ältesten und merkwürdigsten der Welt.

Wohl wurden die Völker der vorderindischen Halbinsel, nach tausendjähriger Abgrenzung auf sich selbst und andere Nationen des Orients, schon durch die Eroberungszüge Alexanders des Großen dem fernen Westen etwas näher gerückt. Von dem Hofe des Artaxerxes Mnemon brachte der griechische Arzt Ktesias 398 neben den wunderlichsten Fabeln auch manche richtige An-

gaben über Indien mit in seine Heimat [1]. Megasthenes lernte um das Jahr 300 v. Chr. Land und Volk aus eigener Anschauung kennen und beschrieb den Griechen und Macedoniern dessen eigenartige Beschaffenheit [2]. Strabo konnte auf solche Berichte hin ein Culturbild Indiens entwerfen, das in den meisten Einzelheiten von der modernen Forschung als richtig befunden worden ist [3]. Aelian [4], Philostrat [5] und Arrian [6] wußten um indische Poesie, und Dio Chrysostomus [7] versicherte seine Zeitgenossen, daß die homerische Poesie von den Indern in ihrer Sprache gesungen würde, daß ihnen die Leiden des Priamus, die Klagen der Andromache und Hekuba, die Tapferkeit des Achilles und Hektor bekannt gewesen — lauter Gestalten, welche in der indischen Sage und Epik wirklich die überraschendsten Gegenbilder finden. Während Rom indes ganz mit griechischer Bildung durchtränkt ward, drang eine genauere Kenntniß der indischen Sprache und Literatur nicht einmal nach Kleinasien und Griechenland vor. Und so blieb Altindien auch dem Mittelalter verschlossen, bis auf eine Anzahl Sagen, die zufällig durch Uebersetzung nach Persien und Palästina und von da weiter zu den europäischen Völkern kamen.

Als die großen Entdeckungen der Portugiesen den Seeweg nach Indien erschlossen, war das Interesse zunächst auf materielle Vortheile, Eroberung, Handel, Bereicherung, dann auf religiöse Ziele, Bekehrung der neuentdeckten Völker, gerichtet, nicht in erster Linie auf Erforschung ihrer Religion, Cultur und Literatur. Doch brachte es das Apostolat naturgemäß mit sich, daß die katholischen Glaubensboten sich auch ernstlich hiermit beschäftigten. Sie eigneten sich die herrschenden Volkssprachen an, verfaßten Wörterbücher und Grammatiken derselben, schrieben Werke in denselben, welche ihrer Form nach die Bewunderung der indischen Gelehrten erweckten, stellten — wie P. Beschi und P. Stephens S. J. — den heidnischen Dichtungen sogar umfangreiche christliche in der Volkssprache (Tamil, Konkani) gegenüber; andere wurden auch durch grammatische Arbeiten die Pioniere der Sanskritforschung, studirten die Veden, die ältesten Schriftwerke der Inder, und P. Calmette S. J. beherrschte diese Sprache ebenfalls so, daß er eine große Dichtung im Stile der Veden verfassen konnte. Ein Exemplar davon drang nach Paris und veranlaßte den Erzschwindler Voltaire zu einer seiner famosesten Lügen: daß dieses Gedicht nämlich etwa 400 Jahre vor Alexander dem Großen verfaßt sei. Auch auf die Verwandtschaft des Sanskrit mit dem Lateinischen und Griechischen wurde schon durch die Jesuitenmissionäre Du Pons (1740) und Coeurdoux hingewiesen [8].

---

[1] Sein Werk Κτησίου τοῦ Κνιδίου τὰ Ἰνδικά ist nicht erhalten, aber einen sehr reichhaltigen Auszug hat der gelehrte Patriarch Photius, der Urheber des griechischen Schismas, uns in seinem Μυριοβίβλιον ἢ βιβλιοθήκη aufbewahrt. Migne, Patrol. Graec. CIII, 211—230.

[2] Auch die Ἰνδικά des Megasthenes sind verloren. Die erhaltenen Fragmente sammelte Schwanbeck. Bonn 1846.

[3] Geogr. l. XV, c. 1. [4] Varia Historia XII, 48.

[5] Vita Apollinis III, 5. [6] Indica c. 10. [7] II, 253, ed. Reiske.

[8] Jos. Dahlmann S. J., Die Sprachkunde und die Missionen. Freiburg, Herder, 1891. S. 11 ff. 19 ff.; Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft. S. 222, 333—341.

Die von den Missionären eröffnete Bahn wurde zunächst durch englische Verwaltungsbeamte in Indien weiter verfolgt. An ihrer Spitze stand der Oberrichter Sir William Jones, der 1784 die Asiatic Society begründete. Schon im Jahre darauf übersetzte Charles Wilkins eine der merkwürdigsten Episoden des größten indischen Heldengedichtes, die Bhagavadgîtâ, ins Englische, während Sir William Jones 1789 der europäischen Welt das schönste indische Drama, die Çakuntalâ des Kâlidâsa, und das merkwürdige „Gesetzbuch des Manu" zugänglich machte. Durch den Weltumsegler und spätern Clubbisten Georg Forster erhielt Deutschland schon 1791 eine deutsche Uebersetzung der Çakuntalâ, welche am Musenhofe von Weimar die überschwänglichste Begeisterung wachrief und von Göthe mit den bekannten Distichen begrüßt wurde:

„Willst du die Blüte des frühen, die Früchte des späteren Jahres,
Willst du, was reizt und entzückt, willst du, was sättigt und nährt,
Willst du den Himmel, die Erde mit einem Namen begreifen,
Nenn' ich Sakuntala dir, und so ist alles gesagt." [1]

Eine nicht weniger begeisterte Aufnahme als bei Göthe und Herder fand diese erste Probe indischer Poesie bei den Romantikern. Friedrich v. Schlegel, ihr kritisch-theoretischer Bannerführer, widmete sich im Beginne des neuen Jahrhunderts zu Paris dem Studium der bisher noch wenig beachteten Sprache und veröffentlichte dann 1808, nachdem er inzwischen katholisch geworden, sein bedeutsames, für das Sanskritstudium bahnbrechendes Werk „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier". Sein Beispiel regte seinen Bruder August Wilhelm zu weit eingehenderen und umfangreicheren Sanskritstudien an, während Franz Bopp auf der bereits durch den spanischen Jesuiten Hervas und durch Wilhelm v. Humboldt vorgezeichneten weitausschauenden Grundlage die vergleichende Sprachwissenschaft zu einem eigenen Wissenszweig ausbaute. Von da an wuchs mit jedem Jahrzehnt die Zahl der Gelehrten, welche sich, namentlich in England und Deutschland, dem Studium der altindischen Sprache und Literatur widmeten [2]. Für die Geschichte des Alterthums eröffnete sich dadurch ein überaus weiter und bedeutsamer Gesichtskreis; besonders wichtig aber gestaltete sich diese Forschung für die vergleichende Völkerkunde und Religionswissenschaft [3]. Während die Engländer mit Hilfe gelehrter Hindus hauptsächlich die Aufgabe übernahmen, das in dem ungeheuern Kolonialreich verstreute Material zu sammeln, zu sichten, herauszugeben und einer ersten Bearbeitung zu unterziehen, haben vorzugsweise, doch nicht ausschließlich [4], deutsche Gelehrte die tiefere Erforschung, philo-

[1] Göthe's Werke (Hempel) III, 124. Vgl. die Aeußerungen Göthe's über Sakuntala, Gita-Govinda und Megha-Duta daselbst XXIX, 809—812.

[2] Vgl. H. Oldenberg, Ueber Sanskritforschung. Deutsche Rundschau XLVII, 386—409.

[3] Vgl. diese Zeitschrift, XXIII. Bd., S. 17 ff. und Ergänzungsh. 32, S. 1—24.

[4] Gegen eine ausschließliche Beschlagnahmung des Veden-Studiums durch die „Deutsche Schule" hat schon vor Jahren der hochverdiente amerikanische Sanskritist

sophische Durchdringung und Ausbeutung des gesammelten Materials unternommen. Von den aufgefundenen handschriftlichen Einzelwerken, deren Zahl Max Müller auf etwa 10 000 schätzt[1], ist bereits ein erheblicher Theil durch Uebersetzungen und Commentare zum Gemeingut geworden oder wenigstens jedermann zugänglich gemacht, und der Gebildete unserer Tage kann sich kaum der Forderung entziehen, wenigstens das Wesentlichste und Hauptsächlichste dieses neuerschlossenen Wissensgebietes kennen zu lernen.

Den ältesten Grundstock der indischen Literatur und zugleich eines der ältesten Denkmäler der Weltliteratur überhaupt bilden die sogen. Veden, die heiligen Bücher der Inder, inhaltlich von dem größten Theil des Volkes als unmittelbare göttliche Offenbarung betrachtet, älteste Quelle und Norm aller späteren religiösen Anschauungen, als solche von einer eigenen Priesterkaste, den Brahmanen, durch den Lauf der Jahrhunderte sorgfältig behütet, als Bestandtheil der öffentlichen Liturgie in beständigem Gebrauch, trotz aller Dunkelheit des Sinnes und trotz aller religiösen Veränderungen im Volksleben stets hochverehrt, nicht nur Mittel, sondern auch Gegenstand der Andacht. Diese vier religiös-liturgischen Sammlungen heißen: Rigveda, Yajurveda, Sâmaveda und Atharvaveda[2]. Die früheste unter ihnen, der Rigveda, umfaßt 1028, nach anderer Zählung 1017 Hymnen an verschiedene Götter. Ueber die Abfassungszeit derselben herrscht noch keine Gewißheit. Angesehene Forscher versetzen dieselbe in die Jahre 1500—1000 v. Chr., andere halten einen so frühen Ursprung für zweifelhaft. An die drei anderen Sammlungen, in welchen schon ein vielverschlungener hieratischer Opferdienst und das ausgebildete Kastensystem zu Tage tritt, reihen sich die sogen. Brâhmanas, d. h. weitschweifige Ritualbücher, die Âranyakas oder sogen. Waldbücher, Andachtsbücher für die in beschauliche Waldeinsamkeit zurückgezogenen Einsiedler, und die Upanishaden, d. h. philosophisch-theologische Abhandlungen, welche Götterlehre und Ritual speculativ durchdringen. In den Sûtras endlich wurde dann der Lehrgehalt der Brâhmanas, welche sich an einzelne Veden anschlossen, methodisch gesammelt und durch Mittheilung aus mündlicher Ueberlieferung weiter erklärt und ergänzt. Breitete sich schon die Hymnik, Ritualistik, Mytho-

W. D. Whitney protestirt: „Im Studium der Veden gibt es ebenso wenig eine ‚Deutsche Schule' als in der vergleichenden Sprachforschung. In beiden Zweigen haben Deutsche gleichermaßen den wirksamen Anfang gemacht und den größten Theil der Arbeit gethan; aber in beiden gleichermaßen ist die Schule eine europäische geworden und wird rasch eine allgemeine." Oriental and linguistic Studies. New York 1876. p. 120.

[1] Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion. Straßburg 1880. S. 153; Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Leipzig 1884. S. 67. 68.

[2] In der Schreibung der indischen Eigennamen herrscht große Verschiedenheit; wir schließen uns der gebräuchlichern an, wonach „c" wie „tsch", „j" wie „dsch", „sh" wie „sch", „v" wie „w" zu sprechen ist; der Zischlaut „ç" liegt zwischen unserem „ß" in „reißen" und dem „sch" in „Schall", gewöhnlich aber mehr wie „sch" zu sprechen.

logie und Philosophie der Brahmanen zu einer üppig wuchernden Literatur aus, so ward die Lehre Buddha's oder Çâkya-Muni's zum Kern- und Entwicklungspunkt einer neuen, fast ebenso ausgedehnten mystisch-philosophischen Literatur, die sich neben jener parallel weiter durch die Jahrhunderte entwickelte, ihr vielfach die Herrschaft über das indische Geistesleben streitig machte und auf die übrigen Völker Ostasiens einen weit größern Einfluß errang.

Die alte Sagengeschichte Indiens verkörperte sich schon vor den Kriegszügen Alexanders des Großen in zwei großen epischen Dichtungen, dem Mahâbhârata und dem Râmâyana, deren ursprünglicher Gehalt aber unter dem Einfluß der Brahmanen und der Weiterentwicklung ihrer phantastischen Götterlehren im Laufe der Zeit mehrfache und durchgreifende Umgestaltungen erfahren zu haben scheint. Die erstere entspricht mehr dem Charakter eines eigentlichen Volksepos, die andere mehr demjenigen einer höfischen Kunstdichtung. Beiden zur Seite laufen zahlreiche andere epische Dichtungen, die Purânas und Kâvya, jene durch ursprünglichere Form, religiös-didaktische Weitschweifigkeit und compilatorische Breite mehr dem Mahâbhârata sich nähernd, diese dagegen eigentlichen Kunstepopöen mit vielfach lyrisch-erotischem Beisatz, im Verlauf der Entwicklung der ärgsten Künstelei anheimfallend.

Während die Vedenliteratur und die indische Epik eigentliches, ausschließliches Volkseigenthum der Inder blieb und in mehr als zweitausendjähriger Dauer dem Ansturm aller fremden Eroberer, der Macedonier und Mohammedaner wie der Mongolen und endlich der Engländer, Trotz bot, aber auch keinen Einfluß auf andere Nationen gewann, hat sich die Lehre und Legende Buddha's wahrscheinlich schon in vorchristlicher Zeit über den Himavat (Himâlaya) hinüber nach Tibet, dann weiter nach China, über die weiten Ländergebiete Hinterindiens bis an die Grenze der Südsee verbreitet; die reiche Fabel- und Märchenliteratur der Inder, hauptsächlich in zwei großen Sammelwerken, dem Fünfbuch Pancatantra und dem Fabelbuch Hitopadeça, vereinigt, hat aber nicht nur einen großen Theil des westlichen Asiens durchwandert, sondern ist durch Perser und Araber schon theilweise im Mittelalter bis hinüber zu den europäischen Völkern gedrungen.

Außer diesem Literaturzweig, durch welchen die schöpferische Phantasie und Phantastik der Inder für die gesammte Weltliteratur von Bedeutung geworden ist, besitzen die Inder eine sehr reiche und formvollendete Kunstlyrik und Dramatik, deren Zauber die feinsten Kunstkenner mit Bewunderung erfüllte. Lange hat man geglaubt, diese Lyrik und Dramatik um viele Jahrhunderte vor Christus zurückverlegen zu müssen, und noch in neuerer Zeit ist der Versuch gemacht worden, den Ursprung des indischen Dramas auf griechische Einflüsse zurückzuführen. Die Mehrzahl der Indologen, und zwar gerade die hervorragendsten Kenner der indischen Literatur, haben sich entschieden dagegen erklärt. Spricht schon die Eigenart der indischen Dramatik gegen einen Einfluß der durchaus grundverschiedenen griechischen Bühne, so kommen auch äußere Momente hinzu, welche die Blütezeit der indischen Lyrik und Dramatik mit ziemlicher Sicherheit auf das 5. bis 8. Jahrhundert nach Christus bestimmen

lassen, das Wirken Kâlidâsa's, des größten indischen Dramatikers, auf das 6. Jahrhundert. Muthmaßlich haben auch die beiden Epen Mahâbhârata und Râmâyana noch in nachchristlicher Zeit mannigfache Abänderungen erlitten und durch dieselben erst jene endgiltige Fassung bekommen, die uns jetzt vorliegt.

So reicht ein Theil der indischen Literatur vermuthlich über die Entstehungszeit der homerischen Gedichte hinauf, ein anderer läuft den Blütezeiten hellenischer und römischer Dichtung zur Seite, und wieder ein Theil, und zwar ein sehr werthvoller, ist später als die Völkerwanderung, aus welcher die deutsche Heldensage hervorging.

War es anfänglich die indische Dramatik, welche das lebhafteste Interesse für indische Literatur in Deutschland hervorrief und einigermaßen erhalten hat, so wandten sich später die Gelehrten mit Vorliebe den sogen. Veden, den ältesten Literaturdenkmälern Indiens, zu, aus denen am ehesten Aufschlüsse über die älteste Religion, Cultur und Geschichte sowie über deren Zusammenhang mit den Culturvölkern der Alten Welt und deren Urgeschichte zu erwarten standen. Mit gleicher Vorliebe wie die Entwicklung und Ausgestaltung des Brahmanismus wurde dann die Geschichte und der Lehrinhalt des Buddhismus und der an ihn sich schließenden philosophischen Systeme durchforscht. Deutsche Pantheisten fühlten sich mächtig angezogen von den alten pantheistischen Träumereien des Gangeslandes; deutsche Pessimisten glaubten in Çakya-Muni den indogermanischen Stammvater ihres eigenen Weltschmerzes und ihrer davon durchsäuerten Weltbetrachtung zu finden. Auch auf christlich gesinnte Forscher übte das religiöse und philosophische Moment eine größere Anziehungskraft aus als das literaturgeschichtliche, und so sind auch die beiden großen Epen der Inder, das Mahâbhârata und das Râmâyana, bisher hauptsächlich nach jener Seite in Betracht gezogen worden. Beide Dichtungen sind indes nicht bloß unerschöpfliche Fundgruben alter Sagengeschichte und mythologischer Forschung, sie sind vorab Dichtungen, gehören wie die Ilias und Odyssee, das Nibelungenlied, die höfischen Epen des Mittelalters zu den merkwürdigsten Denkmälern der Weltliteratur und verdienen auch nach dieser Richtung hin einige Beachtung. Wir wollen es deshalb zunächst versuchen, unseren Lesern eine Vorstellung von einem dieser beiden seltsamen Werke zu geben, die schon durch ihren Umfang über alles hinausragen, was uns von der indischen Literatur erhalten ist, und die durch ihre ungeheuerliche Maßlosigkeit geeignet sind, jeden von vornherein abzuschrecken. Das gilt namentlich von dem Mahâbhârata, das mit seinen 100 000 Çlokas oder Doppelversen etwa vierzehnmal so umfangreich ist als die Ilias.

Der Titel des Gedichtes „Mahâbhârata" bedeutet so viel als „Das große (Mahâ) Gedicht von den Bhârata"; der Name Bhârata aber erscheint in der Dichtung selbst als Name eines frühen sagengeschichtlichen Königs und als Name seines alten, hochgefeierten Stammes, der schon im Rigveda Erwähnung findet [1]. Eingewandert von Iran und Kaschmir her, ließ sich derselbe

---

[1] Ueber die unsichere Ableitung des Namens siehe Chr. Lassen, Indische Alterthumskunde I, 486, Anm.

am obern Ganges nieder, in dem weiten Stromland, das der heilige Fluß mit seinen großen Nebenflüssen Yamunâ, Sarasvatî und Drishadvatî bildet, einer der fruchtbarsten Landschaften des indischen Mittellandes. Von einem spätern Herrscher, Kuru, erhielt dieser Stamm auch den Namen der Kuru oder Kuruiden, die von ihnen bewohnte Landschaft aber denjenigen des Kurufeldes: Kurukshetra. Durch alle Jahrhunderte bis herab auf unsere Zeit hat diese Gegend bei den Brahmanen als eine von den Göttern bevorzugte, besonders heilige gegolten. Als Hauptsitze begegnen uns die Städte Indraprastha, ungefähr an der Stelle des heutigen Delhi, Kâuçâmbî und die Elephantenstadt Hâstinapura.

Unter den Enkeln des Kurukönigs Çântanu, dem blinden König Dhritarâshtra und den Söhnen seines Bruders Pându, brach nach langem friedlichen Gedeihen im Herrscherhause der Kuru ein unversöhnlicher Zwist aus, der nicht nur die bis dahin geeinigten Bhârata in zwei feindliche Lager auseinanderriß, sondern auch alle benachbarten Stämme, ja alle Könige und Reiche des nördlichen Indiens, von den Mündungen des Indus bis zu jenen des Ganges, vom Vindhyagebirge bis hinauf in den Himâlaya, in einen gewaltigen Nationalkampf verwickelte, die Macht der ältern Kurulinie brach und ihre besten Helden dahinraffte, den Söhnen des Pându zwar zu Reich und Thron verhalf, aber auch die Reihen ihrer Anhänger beinahe vernichtete. In langer, schmerzlicher Sühne starben auch die triumphirenden Söhne des Pându dahin, und erst nach dem tragischen Zusammenbruch dieser ganzen Heroenwelt hebt endlich eine friedlichere und glücklichere Zeit an.

Dieser Kampf der Kuru und Pându ist der Grundstock des indischen Volksepos. Es ist keine bloße Familientragödie, kein bloßer Erbfolgezwist, sondern der Untergang eines ganzen Heroenzeitalters, poetisch verklärt, wie in der Ilias und im Nibelungenliede.

Das Epos, d. h. auch die ihm zu Grunde liegende Heldensage, setzt das bekannte indische Kastensystem als schon ausgebildet voraus. Die zwei unteren Kasten, die Vâiçya und Çûdra, traten indes dabei, wie in den Epen anderer Völker, als namen- und ruhmlose Volksmassen ganz in den Hintergrund. Die Könige und Helden der Dichtung gehören wie jene des wirklichen Lebens fast ausnahmslos der Kaste der Kshatriya an, d. h. dem ritterlichen kriegerischen Adel, dessen Beruf es war, in Friedenszeiten die Höfe der Könige mit Glanz und Würde zu umgeben, in Kriegszeiten aber die Waffen zur Vertheidigung von Thron und Land zu führen. Ihr höfisches Leben, ihre Kampfspiele, ihre Waffenthaten, ihre Bündnisse und Feindschaften, ihre Niederlagen und Triumphe verleihen dem Heldengedicht die großen Hauptumrisse, ganz wie im Nibelungenliede, dessen Eingangsstrophe sich einigermaßen darauf anwenden ließe:

Uns ist in alten maeren wunders vil geseit
von helden lobebaeren von grôzer kuonheit
von fröuden hôchgeziten von weinen und von klagen
von küener recken striten muget ir nu wunder hoeren sagen.

Während aber im Nibelungenliede das religiöse Moment fast ganz zurücktritt, spielt im Mahâbhârata die Mythologie — ähnlich wie in der Ilias und Aeneis — eine ganz hervorragende Rolle. Die Helden sind zum Theile göttlicher Abstammung und wenden sich in ihren Kämpfen und Bedrängnissen stets an die Götter. Eine bunte, überaus phantastische Götterwelt greift auf die verschiedenste Weise in das Thun und Treiben der Menschen ein. Die Götter selbst bewahren nicht jene typische oder individuelle Gestalt, welche uns heute noch die Götter des Olymp gewissermaßen zu persönlichen, unvergeßlichen Bekannten macht; sie schweben in mythischem Halbdunkel, machen die seltsamsten Wandlungen durch, wechseln sogar ihre Rangordnung und treten als Incarnationen selbst in die Heldensage ein. Andererseits verlassen irdische Helden den Schauplatz dieser Erde, werden mitten aus ihren Kämpfen in die Götterwelt entrückt, um dann nach den unglaublichsten Offenbarungen und Abenteuern ihre Rollen hienieden weiterzuspielen. Die Heldensage verliert dadurch ihre festen plastischen Umrisse wie ihre durchsichtige Einheit und dramatische Lebendigkeit. Wunderliche Märchengebilde umgaukeln die Züge des wirklichen Lebens; mystische Träumereien und religionsphilosophische Speculationen unterbrechen die Heldenthaten, in denen sonst bei allen anderen Völkern der Hauptreiz des Epos lag.

Die Typen des Königs und der Helden, wie sie die griechische Heldensage in Agamemnon und Priamus, in Achill und Hektor mit unnachahmlicher Schönheit verkörpert hat, finden wir theilweise in der indischen wieder. Das jammervolle Loos des blinden Königs Dhritarâshtra erinnert unwillkürlich an den seiner besten Söhne beraubten Troerkönig; Yudishthira, der älteste der Pândusöhne, an den Oberkönig der Achäer; der göttergeliebte Arjuna an Achilles; Karna in manchen Zügen an Hektor. Held und König spielen scheinbar auch in der indischen Heldensage die führende Rolle, aber nur scheinbar. Neben und über der streitbaren Kaste der Kshatriyas und den aus ihr entsprungenen Königen steht die höhere und höchste der indischen Kasten, jene der Brahmanen. Pracht und Herrlichkeit des Königspalastes überlassen sie zwar den Herrschern, die Gefahr und den Ruhm des Schlachtfeldes den Kriegern; aber am Opferaltar der Götter und deshalb im gesammten geistigen Leben des Volkes nehmen sie die ersten Stellen ein, selbst göttlichen Ursprungs, Lieblinge der Götter, durch die Würde des Priesterthums mit einer Art göttlicher Würde angethan, Mittler zwischen den Göttern und den Menschen, den Königen als Rathgebern unentbehrlich, als Weise die Träger alles höhern geistigen Lebens, als Propheten selbst in politischen und kriegerischen Verwicklungen mit übermenschlicher Macht der Entscheidung betraut, durch ihre Buße einen Einfluß ausübend, der selbst für die Götter gefährlich wird. Sie theilen sich zwischen Himmel und Erde, sind in die verborgensten Rathschlüsse der Götter eingeweiht und mischen sich in alle Regierungsgeschäfte der indischen Herrscher, hängen in Einsamkeit der tiefsten Beschauung nach und erliegen gelegentlich den Verlockungen einer Tänzerin, sind der ganzen Welt abgestorben und doch durch Weib und Nachkommenschaft mit allen erdenklichen irdischen Angelegenheiten verflochten, leben als Bettler und lenken doch als Lehrer die

ganze höhere Bildung des Volkes, als Hieraten den ins Ungeheuerliche ausgewachsenen, vielverschlungenen Göttercult, der als höchste Macht das ganze Leben beherrscht. Sie sind auch die Träger und Repräsentanten der Dichtkunst, sie haben der Sprache, der Sage und dem Epos seine Gestalt gegeben. Wenn sie den Königen und Helden die äußere Glanzrolle überlassen, so behalten sie für sich die weniger in die Augen fallende, aber ungleich wichtigere einer im Namen der Götter geführten Oberleitung des nationalen Lebens.

Unzweifelhaft hat die Brahmanenkaste schon zur ersten Gestaltung der indischen Heldensage mitgewirkt. Ein Königthum und Heldenthum, das sich unter den Ueberlieferungen des Rigveda und der drei späteren Veden entwickelte, kann bei den träumerischen, beschaulichen, abergläubisch-frommen Neigungen der Inder, bei der frühen Entfaltung eines äußerst verzwickten und verwickelten Opfercultus nie jenen unabhängigen, natürlichen, urwüchsigen Charakter gehabt haben, wie er in den homerischen Gedichten sich darstellt. Nichts spricht dafür, daß das Brahmanenthum mit seinen Lehren und Institutionen im Gegensatz zu einem von ihm unabhängigen Königthum entstanden wäre und dieses durch List und Gewalt um die leitende Stelle gebracht hätte. Viel näher liegend und einfacher ist die Annahme, daß sich die Priesterkaste neben der Kriegerkaste entwickelt hat und dem angeborenen religiösen Charakter der Inder ihren mächtigen Einfluß dankte. In dem Grade, in welchem die ursprünglichen monotheistischen Anschauungen der Inder, wie sie noch im Rigveda zu Tage treten, sich verdunkelten und in einen immer verworreneren Polytheismus auflösten, mußte der Opfercult ebenfalls verwickelter werden und der Priesterkaste der Brahmanen eine stets wachsende Thätigkeit eröffnen, die dem Königthum gar nicht feindlich gegenüberstand, ihm viel eher eine willkommene Stütze gewährte. Jedenfalls tritt in der Hauptverwicklung des großen Heldengedichtes selbst kein ernstlicher Gegensatz oder gar ein Kampf zwischen den zwei herrschenden Kasten der Brahmanen und der Kshatriya zu Tage; vielmehr hat es durch den Einfluß des Brahmanenthums ein durchaus eigenartiges Gepräge erhalten, das sich in keiner Heldensage anderer Völker wiederfindet. Selbst der pius Aeneas reicht nicht entfernt an die ritualistische Gewissenhaftigkeit der Kuru- und Pânduherrscher heran.

Dieser Einfluß der herrschenden Priesterkaste zeigt sich aber nicht nur durch das Eingreifen ihrer Stellvertreter in die Fabel selbst, durch häufige lehrhafte Zuspitzung der Handlung, durch eingestreute Spruchweisheit, Gebete und Segensformeln, sondern auch noch auffallender durch weitläufige Opfer- und Festbeschreibungen, in welchen das gesammte Ritual zur Entfaltung kommt, durch Einschiebung langer didaktischer Gesänge, welche die religiösen und philosophischen Ansichten der Brahmanen ausführlich entwickeln, endlich durch einen mythologischen Apparat, der die reinmenschliche Sagengeschichte sehr oft völlig zurückdrängt und überwuchert.

Kurz, alles was für einen Inder wissenswerth, merkwürdig, lehrreich und erziehend, ehrwürdig und heilig sein mußte, wurde nach und nach dem ersten Grundstock der Heldensage künstlich eingegliedert oder gewaltsam episodisch aufgepfropft, so daß sie jetzt gleich einer Art Encyklopädie nicht bloß Götter-

mythus und Sagengeschichte, sondern das ganze politische, religiöse und wissenschaftliche Volksleben umspannt[1]. Das Bhâgavata-Purâna gibt dazu die merkwürdige Erklärung: „Da die Frauen, die Çûdra und die niederen Mitglieder der zweimal geborenen Klassen nicht geeignet sind, den Veda anzuhören, und doch begierig nach dem Segen verlangen, der aus den heiligen Gebräuchen erwächst, so hat der Muni (der ehrwürdige Vyasa), mit Rücksicht auf ihr Glück, in seiner Güte die Erzählung verfaßt, die Mahâbhârata genannt wird."

Was diese bunte Mischung für den nüchternen Occidentalen noch verwirrender macht, ist der Umstand, daß die Mythologie der Inder sich nicht gleich blieb, sondern im Laufe der Jahrhunderte die seltsamsten Wandlungen erlitt. An die Stelle der reinen Anschauung, welche in Varuna den einzigen Schöpfer und Herrn der Welt verehrte, traten bald entschieden heidnische Gestalten, der Donnergott Indra und der Sturmgott Rudra mit einer ganzen Schaar untergeordneter Götter, in welchen sich andere Naturgewalten verkörperten. Indra ward durch Brahmâ verdrängt, das vergötterte All, durch die metaphysischen Grübeleien der Brahmanen über alle anderen Götter emporgehoben. Auch er behielt indessen seine Herrschaft nicht. Sein Scepter ging an Krishna-Vishnu über, den Gemahl der Lakshmî, der Göttin des Glücks und der Liebe, der mit seinen zahllosen Frauen, Söhnen, Menschwerdungen und Verwandlungen der Volksphantasie besser zusagte und für mythologische Fabeleien einen unermeßlichen Spielraum schuf. Ganz verdrängt wurde er nie; aber der furchtbare Schlachtengott Çiva, der Zerstörer, rang ihm doch mit seiner Gattin Pârvatî einen großen Theil seiner Gläubigen ab und erlangte für geraume Zeit die Herrschaft eines höchsten und obersten Gottes. Diese Wandlungen riefen in dem ganzen religiösen Leben der Inder die tiefgreifendsten Aenderungen hervor und konnten auch die Heldendichtung nicht unberührt lassen.

Aus dieser selbst ist ersichtlich, daß sie kein Werk aus einem Guß, sondern die Arbeit vieler Jahrhunderte ist, und daß wenigstens zwei große Umarbeitungen stattgefunden haben müssen, ehe sie ihren jetzigen Umfang erlangte. Denn an einer Stelle wird der Umfang des Werkes ausdrücklich auf 8000 Çlokas, an einer andern auf 24 000 angegeben.

Man hat hiernach die Abfassungszeit des Gedichtes wenigstens annähernd zu bestimmen gesucht; allein da den Indern jede eigentliche Chronologie fehlt, so ist man mehr oder weniger auf Vermuthungen angewiesen. Einen Anhaltspunkt bieten die schon erwähnten Berichte des Griechen Megasthenes, der vielleicht schon an dem Eroberungszuge Alexanders des Großen theilgenommen, später von Seleukos Nikator an den König Sandrakottos gesandt wurde und länger an dessen Hofe verweilte. In diesem König glauben die Forscher den König Candragupta zu erkennen, der 315 v. Chr. den Thron von Magadha

---

[1] „Ein großes Lehrbuch des Nützlichen, ein Lehrbuch des Rechtes, ein Lehrbuch des Angenehmen, ausgesprochen durch Vyâsa von unermeßlichem Geiste." So nennt sich die Dichtung selbst I, 646. Vgl. Lassen, Indische Alterthumskunde. Bonn 1847. I, 485; II, 499. Muir, Original Sanskrit Texts. London 1873. III, 29 sq; 41 sq.

bestieg. Nach dem Bericht des Megasthenes verehrten die Bewohner der Berge den Dionysos, jene der Ebene den Herakles; jener wird auf Çiva, dieser auf Vishnu gedeutet. Um diese Zeit wäre also Indien schon zwischen der Verehrung des Vishnu und Çiva getheilt gewesen. Da nun aber in den offenbar älteren Theilen des Epos Brahmâ noch unbestritten als oberster Gott hervortritt, die Vishnu- und Çiva-Verehrung spätern Ursprungs ist, so scheint es wahrscheinlich, daß die erste Abfassung der Dichtung vor das 4. Jahrhundert vor Christus zu setzen ist, aber nicht über die Zeit Buddha's zurück, für welche sich jene Oberherrschaft des Gottes Brahmâ mit einiger Sicherheit nachweisen läßt.

Die zweite Bearbeitung fiele dann in die Zeit nach dem 4. Jahrhundert v. Chr., die dritte muthmaßlich noch viel später, vielleicht in jene Zeit, wo die indische Bildung und Literatur ihren Höhepunkt erreichte (5.—8. Jahrhundert n. Chr.).

Die Trennung und Ausscheidung der drei Bearbeitungen hat trotz aller Unsicherheit die Forscher weit mehr beschäftigt[1] als die Betrachtung des Ganzen, wie es nunmehr vorliegt, so daß das Mahâbhârata noch in keine andere Sprache ganz übersetzt ist[2]. Und doch ist sicher auch das Ganze

---

[1] Am eingehendsten hat sich damit Adolf Holtzmann (Indische Sagen. 1. Aufl. Karlsruhe 1847. 2. Aufl. Stuttgart 1854. I. Bd. Die Kuruinge) beschäftigt; dann dessen gleichnamiger Neffe Adolf Holtzmann (Ueber das alte indische Epos. Durlach 1881; Arjuna, ein Beitrag zur Reconstruction des Mahâbhârata. Straßburg 1879; Agni, nach den Vorstellungen des Mahâbhârata. Straßburg 1878). — An Willkürlichkeiten und argen formellen Geschmacklosigkeiten leidet der seltsame Versuch Joh. H. Beckers, das indische Epos, von allen Episoden losgeschält, in Nibelungenstrophen zu germanisiren (Mahâbhârata. Der Große Krieg. Gedichtet von Joh. H. Becker. Berlin 1888).

[2] Gedruckt wurde das Mahâbhârata zuerst vollständig in 4 Bänden, Calcutta 1834—1839, dann wiederholt: in Bombay (mit Nilakantha's Commentary in 7 Bdn. Folio), 1784 (nach Çaka-Zeitrechnung), d. h. 1862; in Bangalore in 1 Bd. Fol., 1789 (1867) u. s. w. Die französische Uebersetzung von H. Fauche, Paris 1864—1870, umfaßt kaum zwei Drittel und leidet an Ungenauigkeit. — Mahâbhârata translated into English Prose and published by Protap Chundra Roy. Calcutta 1883 ff. Von dieser ersten englischen Uebersetzung ist etwas über die Hälfte vollendet. Eine Gesammtübersicht der Dichtung gibt Talboy Wheeler, History of India. Vol. I. The Vedic Period and the Maha Bharata. 1867; eine gedrängte Analyse nebst Excursen über die berühmtesten Episoden L. v. Schröder, Indiens Literatur und Cultur. Leipzig 1887. S. 465—497; eine ähnliche Uebersicht F. Lorinser, Die Bhagavad-Gita. Breslau 1869. S. XII—XXXVI. — Chr. Lassen (Indische Alterthumskunde. Bonn 1847. I, 539—707) und Max Duncker (Geschichte des Alterthums. 5. Aufl. Leipzig 1879. III, 61—81) verwerthen den Inhalt mit großer kritischer Zurückhaltung für ihre geschichtliche Darstellung, während Lefmann (Geschichte des alten Indiens. Berlin 1890. S. 167—400) auf Grund desselben ein ausführliches sagengeschichtliches Culturbild „des altepischen Zeitalters“ zu entwerfen sucht. — Zu vergleichen Monier Williams, Indian Epic Poetry. London 1863, und Indian Wisdom. 1875; Goldstücker, Hindu Epic Poetry. The Mahâbhârata.

als solches ein charakteristisches Denkmal des indischen Geistes. Es ist in 18 größere Abschnitte, diese wieder in Kapitel getheilt. Wir wollen versuchen, von jedem der Hauptabschnitte einen gedrängten Abriß zu geben.

1. Das Anfangsbuch (Âdiparvan). Ungemein charakteristisch ist es, daß die gesammte Dichtung, nach kurzer Inhaltsangabe, mit zwei Opferriten beginnt, dem Çâunaka-Opfer, einer Unterart des Neu- und Vollmondopfers (Darçapârnamâsa), welches nach dem Yajurveda zur Erlangung von Zauberei angewandt wurde, und mit dem Schlangenopfer Janamejaya's. Daran knüpfen sich weitläufige Geschichten von einzelnen Schlangengenien und Schlangenfürsten, wie Çeshanâga, Takshaka, Vâsuki. Durch diese Schlangenverehrung, die heute noch in Indien blüht, werden wir mitten in jenen krassen polytheistischen Aberglauben hineinversetzt, welcher sich bereits im Yajurveda und mehr noch im Atharvaveda kundgibt. Da weht gleich eine viel dumpfere Luft als in dem menschlicherweise so schönen Anfang der Ilias.

Bei dem Schlangenopfer erscheint dann der heilige und weise Vyâsa, zugleich der vorgebliche Verfasser des Epos und später Mithandelnder desselben, und beauftragt den Vaiçampâyana, den Streit zwischen den Kuru und Pându zu erzählen, was mit einer gedrängten Inhaltsangabe und Lobpreisung der Dichtung verbunden wird. Auch das geht nicht ab, ohne daß auf die Geschichte und den Stammbaum Vyâsa's zurückgegriffen würde — und nun, nach drei- und vierfachem Anfang, fängt alles erst recht von vorne an, d. h. bei der Entstehung der Welt, der Götter, der Halbgötter und der Menschen, um von diesen Uranfängen das gesammte Geschlechtsregister der Kuru- und Pânduhelden in genauester Abfolge herzuzählen [1].

Zwischen Kosmologie und Genealogie ist die Geschichte der Çakuntalâ [2] gerückt, aus welcher Kâlidâsa später das weltberühmte Drama gestaltet hat. Aus ihrer Vereinigung mit dem König Dushyanta geht jener König Bhârata hervor, dessen Namen später sein Volk und die ganze Heldendichtung trug.

Reprint from the Westminster Review 1868; S. Soerensen, Om Mahabharata's stilling i den Indiske Literatur. Kjobenhavn 1883. Einen umfassenden Blick in die Spruchweisheit des großen Epos gewährt O. Böhtlingk, Indische Sprüche. 3 Bde. 2. Aufl. St. Petersburg 1870—1873. Eine kleine Auswahl davon bietet J. Muir, Maxims and Sentiments from the Mahabharata translated into English verse. Edinburgh 1876. — Uebersetzungen einzelner Episoden werden wir bei diesen selbst vermerken.

[1] Uebersetzung von A. F. v. Schack. Stimmen vom Ganges. 2. Aufl. Stuttgart 1877. S. 32 ff.

[2] Das Mahâbhârata entspricht hierdurch den Forderungen, welche die indische Poetik an ein „Purâna" (episch-didaktische Dichtung) stellt. Eine solche soll nämlich folgende fünf Stücke umfassen: 1) Die Schöpfung oder Kosmogonie (Sarga), 2) die Lehre von der Welterneuerung (Pratisarga), 3) die Genealogie der Götter und Weisen (Vamça), 4) die Abfolge der verschiedenen Manus oder Menschengeschlechter (Manvantara) und 5) die Abfolge der alten Königsgeschlechter (Vamçânucarita). Oefter wird das Epos aber Itihâsa oder Akhyâna, d. h. Erzählung genannt.

Seine Abkunft wird jetzt nochmals rückwärts verfolgt bis auf Vivasvat und dessen Sohn Yama (Manu), den Urvater aller Menschen und Könige.

Am Schluß der unendlichen Namenreihe, durch welche das Gedicht mit einer Menge anderer Mythen verknüpft ist, erscheint endlich Çântanu, Sohn des Pratîpa, König in Hâstinapura, durch seine Tugenden hervorleuchtend vor allen anderen Königen der Erde. Gangâ, die Flußgöttin, gebar ihm einen Sohn, Bhîshma den Furchtbaren, der durch Riesenkraft hervorragte, aber die Dynastie nicht weiterführen konnte, weil er durch ein feierliches Gelübde zur Enthaltsamkeit verbunden war. Zwei andere Söhne, welche Çântanu von der Flußgöttin Satyavatî erhielt, Citrângada und Vicitravîrya, starben kinderlos. Der Stamm der Kuru drohte zu erlöschen. Um ihn zu erhalten, rief Satyavatî mit Bhîshma's Zustimmung den Vyâsa herbei, den sie vor ihrer Ehe dem Parâçara geboren hatte, und der als heiliger Einsiedler und Büßer in den Bergen lebte. Ambikâ, die Wittwe des Çitrângada, erschrak dermaßen vor dem Erhabenen, daß sie ihre Augen schloß und ihm einen blinden Sohn gebar, Dhritarâshtra; Ambâlikâ, die Wittwe des Vicitravîrya, erbleichte vor Schreck und gebar einen bleichen Sohn, Pându; nur eine als Königswittwe verkleidete Sklavin schenkte dem Vyâsa einen völlig gesunden Sohn, Vidura. Bhîshma, der gewaltige Oheim, übernahm die Erziehung der drei Prinzen, deren Vater Vyâsa sich wieder in seine Bergeinsiedelei zurückzog.

Dhritarâshtra leistete seiner Blindheit wegen anfangs auf den Thron Verzicht; als aber sein Bruder Pându, durch kühne Eroberungszüge zu großer Macht gelangt, sich an die Südabhänge des Himâlaya zurückzog, um dort der Jagd und anderen Vergnügungen zu leben, übernahm er die Regierung, bei der ihm Bhîshma zur Seite stand. Seine Gemahlin Gândhârî, Tochter des Gandhârakönigs Subala, gebar ihm einen Sohn, Duryodhana, 99 andere Söhne und eine Tochter, Duhçala, sämmtliche unter unglückverheißenden Zeichen.

Pându vermählte sich mit zwei Frauen: Prithâ oder Kuntî, einer Tochter Çûra's und Schwester Vasudeva's — und Mâdrî, der Schwester des Madrakönigs Çalya. Die Erlegung zweier Gazellen auf der Jagd zog ihm einen solchen Groll der Götter zu, daß er denselben durch jahrelange strenge Buße nicht zu beschwichtigen vermochte. Um so besser waren seine beiden Gattinnen bei den Göttern angeschrieben. Von Dharma erhielt Kuntî einen Sohn Namens Yudishthira, von Vâyu, dem Gott des Windes, einen zweiten, Namens Bhîma, und von Indra, dem Donnerer und frühern Götterkönig, dem Welthüter des Ostens, einen dritten, Arjuna. Mâdrî wandte sich an die beiden Açvin, die indischen Dioskuren, und bekam von ihnen ein Zwillingspaar: Nakula und Sahadeva. Noch ehe diese fünf Sprößlinge, zugleich Pândusöhne und Göttersöhne (ähnlich wie Achilles), erwachsen waren, starb ihr Vater gemäß dem über ihn ergangenen Orakelspruch. Der blinde König Dhritarâshtra ordnete seine feierliche Bestattung an und ließ die fünf Pândusöhne gemeinsam mit seinen eigenen hundert Söhnen bei Hofe durch den alten Onkel Bhîshma erziehen.

Schon jetzt stellte sich der weise Vyâsa bei seiner Mutter Satyavatî ein und verkündete ihr, daß das Glück von ihrem Königsgeschlecht gewichen sei,

und daß demselben schauerliches Unheil bevorstehe. Der Keim solchen Unheils zeigte sich dann auch bald in der Eifersucht und dem Hasse, welchen Duryodhana gegen die Pândusöhne hegte. Nur durch wunderbare Hilfe der Nâga (Schlangengötter) ward Bhîma vor einem Vergiftungsanschlage gerettet. Duryodhana aber ließ sich dadurch nicht abschrecken, sondern sann auf neue Anschläge, um die Pândava zu verderben.

Einen vortrefflichen neuen Lehrer in allen Waffenkünsten erhielten die sämmtlichen Prinzen beider Linien inzwischen an Drona, einem Brahmanensohn, der, von dem Pancâlakönig Drupada beleidigt, nach Hâstinapura kam, im Hause des gelehrten Gautama Aufnahme fand und dessen Tochter Kripî ehelichte. Sowohl Kripî als ihr Bruder Kripa waren aber vom König Çântanu an Kindesstatt angenommen worden. Von Kripî erhielt Drona einen Sohn Açvatthâman, der sich wie sein Vater der Kurufamilie anschloß. Drona war in allen Zweigen der Kriegskunst erfahren, besonders aber im Bogenschießen ein Meister.

Hoch flammte die Eifersucht der Kurusöhne gegen die Pândava auf, als nach Vollendung ihrer Erziehung ein großes Turnier in Hâstinapura gehalten wurde, auf dem die Prinzen vor Zuschauern aus allen Reichen nah und fern ihre Tüchtigkeit in allen ritterlichen Uebungen bewähren sollten. Die Pândusöhne thaten es ihren Nebenbuhlern weit zuvor. Arjuna besonders strahlte wie sein Vater Indra; mit Bogen und Pfeil wie mit Schwert und Keule verrichtete er Wunder der Geschicklichkeit. Nur einer will ihm durch Zweikampf die Ehre des Tages streitig machen, ein unbekannter Eindringling, aus welchem sich indes bald Karna, vom Vater her ein Fuhrmannssohn, von der Mutter her aber ein „Jungfrauensohn" Kuntî's, ein Halbbruder der Pândusöhne, entpuppt. Es kommt nun zu keinem Entscheid, aber Duryodhana verleiht dem Karna königlichen Rang und fesselt ihn damit an seine Partei.

Dem Turniere folgt ein Feldzug der vereinten Kuru und Pându gegen Drupada, den König der Pancâla. Die Kurusöhne mit Karna wollen dabei ihren Nebenbuhlern zuvorkommen, werden aber vom Feinde zurückgeschlagen; da treten die Pându ein, und bald müssen die Pancâla vor Bhîma's wuchtiger Keule, Arjuna's Schwert und Bogen die Waffen strecken. Yudhishtira wird deshalb von dem blinden König Dhritarâshtra — an Stelle eines seiner eigenen hundert Söhne — zum Mitregenten und Thronnachfolger bestimmt, eine Verfügung, die beim ganzen Volke begeisterte Aufnahme findet.

Jetzt kennt Duryodhana's Neid und Wuth keine Grenzen mehr. Er verschwört sich mit seinem Bruder Duhçâsana, mit Karna und Çakuni, die fünf Pândusöhne aus der Welt zu schaffen. Seinen hämischen Vorspiegelungen gelingt es leicht, Dhritarâshtra mit Verdacht und Abneigung gegen sie zu erfüllen; der blinde König fordert sie auf, sich mit ihrer Mutter zu einem Vergnügungsaufenthalt nach Vâranâvata am Ganges zu begeben; dort hat Duryodhana Vorsorge getroffen, durch den Verräther Purocana ihnen das Haus über dem Kopfe verbrennen zu lassen.

Durch Vidura gewarnt, graben sie sich jedoch in der gefährlichen Villa einen geheimen Gang, der nach außen führt, stecken selbst das Haus in Brand

Digitized by Google

und die danebenstehende Wohnung des Verräthers Purocana, während sie nach dem Ganges entkommen, auf einem bereitgehaltenen Boote übersetzen und in die Wälder flüchten. Diese Flucht durch die pfadlose Wildniß des tropischen Urwaldes ist voll Schrecken und Noth. Bhîma trägt die Mutter auf seinen Schultern. Sie wandern und wandern, bis sie vor Müdigkeit zusammenbrechen. Bhîma hält Wache. Da naht die Riesin Hidimbâ, von ihrem Bruder Hidimba geschickt, ihm das Menschenfleisch, das er gewittert, zu erbeuten. Aber sie wird beim ersten Blicke von Liebe zu Bhîma erfaßt. Obwohl dieser ihren herbeistürmenden Bruder niederhaut, läßt sie sich in dieser Liebe nicht irre machen; sie wird Bhîma's Gattin, und er bleibt ein Jahr bei ihr. Weitere Abenteuer besteht Bhîma mit dem Riesen Baka[1], Arjuna mit dem Gandharvafürsten Angâraparna; dann entschließen sich die fünf Brüder auf Anregung Vyâsa's, nach der Stadt des Königs Drupada zu ziehen, dessen Tochter Draupadî von den Göttern fünf Gatten bestimmt sind. Dort hoffen sie auch den durch Waffenthaten berühmten Helden Drona zu treffen.

Glänzende Festlichkeiten und Kampfspiele eröffnen die Gattenwahl. Der Sieger im Bogenschuß soll die Hand der Königstochter, der schönen Draupadî oder Krishnâ, erhalten. Arjuna gewinnt die Braut und führt sie seiner Mutter zu, die in einer armen Töpferhütte seiner wartet. Aber auch die vier Brüder begehren die Draupadî zur Frau, und die Eintracht unter ihnen läßt sich nur dadurch erhalten, daß sie allen fünf angetraut werden soll.

Dieser Zug, offenbar schon dem ältesten Kern der Sage angehörig, wirft ein äußerst bedenkliches Licht auf die Moralität der Inder[2]. Daneben spreizt sich überall eine schrankenlose Vielweiberei, und da das Laster schon durch einzelne Stellen des Yajurvada nicht nur geduldet, sondern sogar rituell in die Götterverehrung hineingezogen ist, so darf man sich durch die Entsagungslehre der Brahmanen, durch manche Beispiele der Gattentreue u. dgl., welche gerade das Mahâbhârata enthält, nicht über die tiefe Entartung hinwegtäuschen lassen, welche das Heidenthum auch in Indien hervorrief.

Dhrishtadyumna, der Bruder der Draupadî, erlauscht inzwischen, daß die fünf Brüder nicht, wie man glaubte, Brahmanen seien, sondern Kshatriyas, und damit fällt die Schwierigkeit hinweg, die noch einer feierlichen Verlobung entgegensteht. Mit allem Prunk werden jetzt die fünf Pândusöhne mit ihrer Mutter von König Drupada empfangen und Draupadî im herrlichsten Brautschmuck jedem der fünf Brüder angetraut.

---

[1] Die Abenteuer Bhîma's mit dem Riesen Hidimba und dem Râkshasa Baka, übersetzt von F. Bopp, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel. Berlin 1824. S. 29 ff.

[2] In den Veden findet sich keine Spur von Polyandrie. Chr. Lassen (Indische Alterthumskunde I, 642) erklärt die fünffache Ehe der Draupadi rein allegorisch als Symbol für „die Verbindung der Pândava mit den Pancala". Dagegen glaubt W. W. Hunter (The Imperial Gazetteer of India. London, Trübner, 1886. V, 121) darin den Ausdruck wirklicher früher Volkssitte erblicken zu müssen, die sich bei mehreren Stämmen des Himâlaya und im Penjab bis in die neuere Zeit erhalten habe.

Am Hofe von Hâstinapura obsiegt nun auch die wohlwollendere Stimmung des Bhîshma, Drona und Vidura über die Wuth des Duryodhana. Die Pândusöhne können mit ihrer jungen Gattin und mit ihrer Mutter dahin zurückkehren. König Dhritarâshtra theilt ihnen die Hälfte seines Reiches zu, und sie erbauen sich eine neue Hauptstadt, Indraprastha, am rechten Ufer der Yamunâ. Zur Warnung vor Eifersucht erzählt ihnen der weise Nârada die Geschichte von den Asuren (Dämonen) Sunda und Upasunda, welche, von Liebe zu derselben Apsara (Götternymphe) Tilottamâ bethört, sich gegenseitig mit ihren Streitkolben umbrachten[1].

Arjuna, der das verabredete Recht der fünf Brüder auf Draupadî nicht genügend achtet, verläßt bald die neugegründete Stadt und besteht auf zwölfjähriger Wanderschaft unzählige Abenteuer, ein wahrer indischer Don Juan. An der Gangesquelle besucht er Ulupî, die Tochter eines Schlangenfürsten, in Manipura bringt er drei Jahre bei der Königstochter Citrângadî zu, an den fünf Teichen im Süden entzaubert er fünf in Krokodile verwandelte Apsaras, und in Dvârakâ entführt er mit Zustimmung seines Freundes Krishna, des Königs der Yâdava, dessen Schwester Subhadrâ. Sie gebiert ihm einen Sohn, Abhimanyu, während Draupadî jedem ihrer fünf Gatten ebenfalls einen Sohn schenkt: dem Yudishthira den Prativindhya, dem Bhîma den Sutasoma, dem Arjuna den Çrutakarman, dem Nakula den Çatânika und dem Sahadeva den Çrutasena.

Auf den Wunsch des Gottes Agni verbinden sich dann Arjuna und Krishna, um, mit göttlichen Geschossen ausgerüstet, den Khândavawald zu verbrennen. Ganze Schaaren von Halbgöttern und Göttern werfen sich ihnen entgegen. Aber in den zwei Helden verkörpern sich selbst zwei mächtige Götter, Nara und Nârâyana, und so gelingt das Werk. In fünfzehn Tagen wird der Wald verbrannt. Indra selbst, der sich bis dahin dem Brande widersetzt, lobt die Helden und verspricht seinem Sohn Arjuna mit Bewilligung des Gottes Çiva göttliche Waffen.

2. Das Hof- oder Versammlungsbuch (Sabhâparvan). In Indraprastha baute inzwischen der Hexenmeister Maya, der dem Brande des Khândavawaldes entronnen war, einen überherrlichen Königspalast für Yudishthira. Dem Palaste entsprach die Ausstattung und der Hofhalt. Brahmanen, Priester, Weise, Sänger wurden herbeigezogen, und es ward eine Pracht entfaltet, wie in Indra's Himmel. Ehe der neue König jedoch durch feierliches Opferfest seine Krönung begehen konnte, mußten erst alle umwohnenden Könige zu seiner Anerkennung gezwungen werden. Bhîma und Arjuna zogen deshalb mit Krishna abermal zum Kampfe aus und überwanden den König von Magadha. Darauf wandte sich Arjuna nach dem Norden, weit über den Himavat hinaus, Bhîma nach dem Osten, Sahadeva nach dem Süden, Nakula nach dem Westen und unterwarfen zahllose Völker und Fürsten dem Scepter des neuen Oberherrn. Jetzt konnte dessen Krönungsfest gehalten werden. Krishna übernahm die Leitung des Festes, Vyâsa und die vornehmsten Brahmanen die

[1] Die Episode übersetzt von F. Bopp, Ardschuna's Reise &c.

religiösen Ceremonien. Die Feier vollzog sich in wunderbarer Pracht, ohne Störung; nur am Ende trat Vyâsa wieder als Unglücksprophet auf und veranlaßte die fünf Pândubrüder dadurch, sich gegenseitig zu Schutz und Trutz enger aneinanderzuschließen.

Die stolze Feier selbst beschwor das verkündete Unheil näher heran. Was Duryodhana mit Gewalt nicht zu verhindern vermocht hatte, die glanzvolle Herrschaft der Pândusöhne, das versuchte er jetzt, auf den Rath seines Ohms Çakuni, mit List zu vernichten. Das Glücksspiel war von jeher die Leidenschaft und oft der Untergang der indischen Fürsten[1]. Zum Glücksspiel lud der haßerfüllte Nebenbuhler nun die Pându ein. Es gelang. Obwohl von Vidura abgemahnt und selbst nichts Gutes ahnend, griff Yudishthira zu den verhängnißvollen Würfeln. Çakuni spielte gegen ihn im Namen Duryodhana's. Er gewann ihm erst eine kostbare Perle ab, dann eine ganze Truhe voll Kostbarkeiten, reichgeschmückte Sklavinnen, Sklaven, prächtige Wagen und Pferde, Haufen von Silber und Gold, zuletzt sein ganzes übriges Vermögen, ihn selbst und die Draupadî, seine Gattin. Hoch flammten nun von beiden Seiten die Leidenschaften auf. In frevlem Uebermuth schleppte Duhçâsana die unglückliche Frau vor die versammelten Fürsten. Drohungen, Vorwürfe, Klagen, Beleidigungen schwirrten unheilvoll hin und her. Da erschien der blinde König Dhritarâshtra, von düsteren Ahnungen gequält. Er strafte die unwürdige Frechheit Duhçâsana's und verstattete der gekränkten Draupadî, drei Bitten an ihn zu stellen. Sie erflehte sich die Freiheit Yudishthira's, die Freiheit seiner Brüder; eine dritte Bitte wollte sie nicht stellen. Ihr Edelmuth besiegte die erzürnten Gemüther, und Yudishthira erhielt von dem alten König den Besitz von allem zurück, was er verloren.

Allein Duryodhana's Neid gab sich mit diesem Entscheide nicht zufrieden. Er bestürmte den greisen Vater so lange, bis alles von neuem in Frage gestellt wurde. Beide Theile, so lautete der neue Entscheid, sollten nochmals zu den verhängnißvollen Würfeln greifen, und der verlierende Theil sollte allen seinen Besitz einbüßen, zwölf Jahre von Thron und Reich verbannt bleiben und dann noch ein Jahr höchstens verborgen im Lande weilen dürfen.

Der entscheidende Wurf fiel gegen die Pândava aus. Sie übergaben nun ihre alte Mutter Kuntî dem Schutze des Vidura, verließen all ihre königliche Herrlichkeit, hüllten sich in Felle und zogen arm wie Bettler ins Elend hinaus. Ihr Muth war allerdings nicht gebrochen, und Bhîma konnte auch die Racheglut nicht bemeistern, die in seinem Innern tobte. Er versprach, dem prahlenden Duhçaçana einst in offener Feldschlacht die Brust zu zerschmettern und mit dem Blute Duryodhana's, Çakuni's und Karna's den Erdboden zu röthen. Dann verließen sie die Elephantenstadt, Yudishthira voraus mit verhülltem Haupte, Bhîma mit drohend erhobenen Armen, Arjuna hoch den Sand aufwirbelnd, Sahadeva und Nakula mit Staub bedeckt, dann thränenvoll die

[1] Eine drastische Schilderung dieser Leidenschaft findet sich bereits im Rigveda, Mandala X, 34. (A. Ludwig, Rigveda. Prag 1876. II, 678. 679. — J. Muir, Orig. Sanskrit Texts. V, 425 ff.)

schöne Draupadî, das Antlitz in ihren Haaren verbergend, und hinter ihnen der Hausbrahmane Dhaumya, Kuçagras in den Händen und Klagelieder singend.

3. Das Waldbuch (Vanaparvan). Im Kamyakawald trafen die Verbannten mit Krishna und anderen Freunden zusammen. Der Plan wurde wach, die Kuru mit Krieg zu überziehen und die schmählich entrissene Herrschaft gewaltsam zurückzuerobern. Doch Arjuna mahnte davon ab. Er ließ seine Gattin Subhadrâ und seinen Sohn Abhimanyu bei Krishna zurück, die Kinder der Draupadî bei deren Bruder. Dann zogen die fünf Brüder mit Draupadî weiter hinaus zum Dvâitavanawald, an die Gangesquellen, an den Himavat und weit darüber hinaus zu den Wohnungen Kubera's, des Gottes der Reichthümer. Jagd ward ihre tägliche Beschäftigung, das Wild des Waldes ihre Nahrung. Schlangen und Tiger, alle Gefahren des Tropenwaldes umgaben sie; Felsen und Abgründe, Waldströme und Regengüsse, Schnee und Eis, alle Schrecken des Hochgebirges umlagerten sie. Ihr Leben ward zum unausgesetzten Abenteuer.

Wie früher that sich auch jetzt wieder Arjuna, der Indrasohn, durch die seltsamsten und wunderbarsten Erlebnisse hervor. Vyâsa (den man fast den geheimen Maschinisten des Schicksals nennen könnte) rieth ihm, zum Gandhamâdana, dem Sitze Kubera's, zu wandern und sich dort göttliche Waffen zu holen. Indra, sein Vater, erschien ihm dann selbst in Gestalt eines Brahmanen und ermahnte ihn, sich vorher die Huld des großen Gottes Çiva (Mahâdeva) zu erwerben, was sich in sehr sonderbarer Weise vollzog. Denn Çiva nahm die Gestalt eines Waldmenschen, Kirâta, an, und Arjuna mußte sich im Kampfe mit ihm den Bogen Pâçupata erringen. Darauf wurde er gewürdigt, die vier Welthüter Yama, Varuna, Kubera und Indra, einst die obersten Götter, jetzt die nächsten nach den drei großen Göttern Brahmâ, Vishnu und Çiva, leibhaftig zu schauen. Indra stellte ihm darauf den Wagen Mâtali's, seines eigenen Rosselenkers, zur Verfügung und ließ ihn so in seinen Himmel fahren, ein echt orientalisches, üppiges und prunkvolles Paradies[1].

„Jene reizende Stadt sah er, von Siddhas, Câranas bewohnt,
Mit Blumen aller Art prangend und mit Bäumen gezieret schön.
Ein sanftes Weh'n umfing Ardjun von Winden mannigfach daselbst,
Die ihm lieblichen Duft brachten der wohlriechendsten Blumen all,
Und Nandana, den Wald, sah er, von schönen Nymphen angefüllt,
Und mit Blumen geziert himmlisch, die mit Blumen vergleichbar selbst.

Wer nicht Buße geübt strenge, nicht dem Feuer gehuldigt fromm,
Und wer dem Kampf entfloh'n feige, schaut jene Welt der Guten nicht;
Wer dem Opfer, der Entsagung und den Vedas ein Fremdling blieb,
Und den heiligen Badeplätzen Opfergaben gespendet nicht,
Wer die Opfer zerstört ruchlos, kann jenem Raum niemals nah'n;
Blutschänder nicht, noch Trunksüchtige und Fleischesser, die schändlichen."

[1] Uebersetzt von F. Bopp, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel.

Indra ließ den irdischen Heldensohn neben sich auf seinem eigenen Thron sitzen, liebkoste ihn, veranstaltete zu seiner Ehre die prächtigsten Feste und Tänze, gab ihm seine eigenen Waffen, Blitzstrahl und Donnerkeil, und sandte Urvaçî, die schönste der Apsaras, zu ihm, um ihn durch ihre Liebe für immer an diesen seligen Aufenthalt zu fesseln. Arjuna fühlte jedoch Heimweh nach den Seinigen und wies deshalb die lockende Nymphe von sich. Diese fluchte ihm, aber Indra beschränkte die Wirkungen ihres Fluches auf ein Jahr.

Fünf Jahre irrten unterdessen die anderen vier Brüder mit Draupadî in den Wäldern umher, um Arjuna wiederzufinden. Um sie zu trösten, erzählte ihnen der schicksalskundige Einsiedler Brihadaçva die rührende Geschichte des Königs Nala und seiner Gattin Damayantî, eine der schönsten Episoden der ganzen Dichtung[1]. Bhîma traf mit dem Affen Hanuman zusammen und bestand gewaltige Kämpfe mit den Râkshasas, um der Draupadî auf ihren Wunsch die wunderbaren Wasserlilien auf dem Götterteiche Kubera's zu holen. Yudishthira aber lernte zu seinem Troste den Devâpi kennen, der, um Einsiedler zu werden, auf den Thron verzichtet hatte. Jenseits des Himâlaya kamen die Brüder zu den Wohnungen des Welthüters Kubera, der ihnen in eigener Person erschien, und sie schauten auch von ferne den Götterberg Meru.

In dieser höchsten Bergregion der Welt stieß Arjuna endlich wieder zu ihnen und erfreute sie mit der Erzählung der von ihm bestandenen Gefahren und Kämpfe. Gemeinsam erlebten sie dann weitere Fährlichkeiten. Großmüthig befreiten sie die jüngeren Kurusöhne, welche in die Gefangenschaft der Gandharva gefallen waren, und muthig erkämpften sie sich die gemeinsame Gattin wieder, welche ihnen der Sindhufürst Jayadratha entführt hatte[2]. Wiederholt aber wurden sie auch in ihren übermenschlichen Strapazen, Leiden und Kämpfen durch den Trostspruch und die erhebenden Beispiele aufgerichtet, welche ihnen fromme Waldeinsiedler erzählten.

Von diesen eingewobenen Episoden sind namentlich die Geschichte vom Fisch (Matsyopâkhyânam), eine Sage von der Sintflut[3], die Geschichte Râma's und jene der Sâvitrî[4] fast berühmter geworden als das Mahâbhârata selbst.

4. **Das Buch Virâta** (Virâtaparvan). Nachdem die zwölf Jahre um waren, versteckten die fünf Pândusöhne ihre Waffen unter einem Çâmîbaum bei einer Begräbnißstätte, verkleideten sich und begaben sich unter fremdem

---

[1] Im Originaltext herausgegeben von F. Bopp (London 1819 und Berlin 1832); übersetzt von G. L. Kosegarten (Jena 1820), Rückert (Frankfurt 1828), F. Bopp (Berlin 1838), Ernst Meyer (Stuttgart 1847. Classische Dichter der Inder, I. Bd.), Ad. Holtzmann (Indische Sagen, III. Theil, Karlsruhe 1847), Edm. Lobedanz (Leipzig 1863), Herm. Camille Kellner (Leipzig 1885).

[2] Uebers. von F. Bopp, Die Sündflut, nebst drei andern wichtigsten Episoden des Mahâbhârata. Berlin 1829.

[3] Uebers. von Bopp a. a. O. — J. Muir, Original Sanskrit Texts. London, Trübner, 1872. 2. Ed. I, 196—203.

[4] Uebers. von Bopp a. a. O., Rückert (1838), J. Merkel (Aschaffenburg 1839), Höfer (Indische Gedichte. II. Thl. 1844), Ad. Holtzmann (Indische Sagen. I. Bd. 2. Aufl. 1854).

Namen an den Hof des Virâta, Königs der Matsya, dem sie ihre Dienste anboten: Yudishthira als Lehrer im Würfelspiel, Bhîma als Koch, Arjuna als Gesang-, Musik- und Tanzmeister für die Frauen und Mädchen des Hofes, Nakula als Stallmeister, Sahadeva als Oberaufseher der Rinderheerden, und Draupadî als Zofe der Königin Sudeshnâ. Sie machten ihre Sache sämmtlich vortrefflich und ernteten reichlichen Lohn. Vor allen gewann Bhîma, der gewaltige Koch, die allgemeine Gunst des Hofes, indem er bei Kampfspielen nicht nur Löwen, Tiger, Elephanten, sondern auch die gefeiertsten Ringkämpfer siegreich bestand. Da geschah es aber, nach wenig Monden schon, daß Kîcaka, des Königs Feldherr und Wagenlenker, ein Auge auf die reizende neue Zofe der Königin warf. Obwohl sie zu ihrem Schutze ausgesprengt hatte, daß ihr fünf Gandharvagatten zur Seite ständen, belästigte er sie unaufhörlich mit seinen Anträgen, und sie wußte sich seiner zuletzt nicht mehr anders zu erwehren, als daß sie ihm ein Stelldichein zusagte, aber an ihrer Stelle den verkleideten Bhîma sandte, der den lüsternen Freier förmlich zu Brei schlug. Die zürnenden Verwandten begehrten nun vom König die Draupadî, legten sie mit der Leiche auf eine Bahre und wollten sie zugleich verbrennen. Doch kam auch hier Bhîma rechtzeitig zu Hilfe, entwurzelte einen Baum und trieb damit das Leichengeleite auseinander. Man glaubte nun ernstlicher an den Schutz der Gandharva, und der Königin kam die Zofe so unheimlich vor, daß sie dieselbe denn doch nach dem bedungenen Dienstjahre entlassen wollte.

Vergeblich hatten die Kuru inzwischen von Hâstinapura aus auf die Pândusöhne gefahndet. Auf Vorschlag des Suçarman, des Trigartakönigs, beschlossen sie einen Einfall in das Land der Matsya, die eben durch Bhîma's Faust ihren Feldherrn verloren hatten. Suçarman unternahm selbst den ersten Raubzug und vertheidigte sich siegreich gegen die heranrückenden Truppen des Virâta. Schon wurde dieser gefangen weggeschleppt, als die vier verkleideten Pândubrüder Yudishthira, Bhîma, Nakula und Sahadeva in das Treffen eingriffen, den König Virâta befreiten, den Feind aufs Haupt schlugen und den König Suçarman gefangennahmen.

Aehnlich erging es den Kuru, welche von Norden her in das Land der Matsya einbrachen, alles plünderten und, ohne Widerstand zu finden, vor die Hauptstadt rückten, wo Uttara, der noch junge Sohn des Königs, den Befehl führte. Vorher prahlerisch übermüthig, verlor er beim Herannahen des Feindes allen Muth. Als ihm die Zofe Draupadî rieth, Brihadnalâ, d. h. den in Weiberkleidern verkappten Arjuna, zum Wagenlenker zu nehmen, ging er darauf ein, sprang jedoch ängstlich vom Wagen, sobald sie dem Feinde sich näherten. Arjuna mußte ihn gewaltsam zurückholen und wieder auf den Wagen bringen. Nachdem jedoch Arjuna seine Waffen aus dem Versteck hervorgeholt und sich dem Königssohne zu erkennen gegeben, faßte dieser Muth, und nun ging es im Sturmschritte auf den Feind los. Rasch wurde der Pânduheld von den Kuru erkannt und verbreitete Furcht und Schrecken in ihren Reihen. Die Götter selbst kamen herbei, um dem Kampfe zuzuschauen. Schaaren von Erschlagenen bedeckten das Feld, als die Nacht hereinbrach. Das verhängnißvolle dreizehnte Jahr war mit diesem Tage vollendet.

Virâta glaubte erst, den glänzenden Sieg seinem eigenen Sohne zuschreiben zu dürfen, und brauste auf, als Kanka ihn in dieser Meinung störte. Bald klärte sich jedoch das Mißverständniß auf, indem die Pândusöhne sich zu erkennen gaben. Virâta überhäufte sie mit Ehren, bot ihnen sein ganzes Reich und dem Arjuna die Hand seiner Tochter Uttarâ, welche derselbe zwar nicht für sich, aber für seinen Sohn Abhimanyu annahm. Eine glänzende Hochzeitsfeier besiegelte das Freundschaftsbündniß, das der König der Matsya mit seinen Errettern, den kühnen Pânduhelden, einging.

5. Das Rüstungsbuch (Udyogaparvan). Die Freuden der Hochzeit mußten schon am nächsten Morgen dem Ernste feierlicher Kriegsberathung weichen. Krishna und sein Bruder Baladeva schlugen vor, den Krieg nicht ohne weiteres zu beginnen, sondern erst noch einmal für Yudishthira die Hälfte des Reiches herauszuverlangen. Andere Fürsten riethen, dem Duryodhana durch rasche Rüstung zuvorzukommen. Beide Vorschläge wurden vereint, ein Gesandter mit der erstern Forderung nach Hâstinapura abgeordnet, zugleich aber auch Boten an alle umliegenden Höfe gesandt, um Bundesgenossen zu werben.

Um Krishna, der nach Dvârakâ zurückgekehrt war, warben gleichzeitig Duryodhana und Arjuna; er ließ Arjuna die Wahl zwischen ihm selbst und seinem Heere. Arjuna wählte sich seine persönliche Hilfe und überließ das Heer der Yâdava unbedenklich dem Gegner. Ebenso stellte sich der Madrakönig persönlich in den Dienst Yudishthira's, überließ aber ein von ihm geworbenes Heer dem Duryodhana.

Durch die Werbungen von beiden Seiten wurden fast alle Völker Nordindiens zu dem drohenden Kampfe herbeigezogen [1].

Die älteren unter den Kuru, Bhîshma vorab, und Vidura, wie König Dhritarâshtra selbst, neigten zum Frieden, aber die jüngeren, Duryodhana an der Spitze, hetzten zum Kampfe. So wurde der Abgesandte der Pându schroff und höhnisch abgewiesen, dann aber von Dhritarâshtra ein versöhnlicher Bote zu den Pându abgeordnet. Diese bestanden aber auf ihrem guten Recht, und die Kuru konnten sich deshalb zu keinem Entschlusse einigen. Krishna, der nun im Auftrage der Pândava nach Hâstinapura ging, fand das günstigste Entgegenkommen. Auf seine vermittelnde Rede gestand Dhritarâshtra, daß er ihm völlig beistimme, daß er aber keine Gewalt über Duryodhana besitze; Krishna werde ein gutes Werk thun, wenn es ihm gelinge, diesen umzustimmen. Duryodhana wies aber diesen Versuch mit dem beleidigendsten Trutz zurück, und auch seine eigene Mutter Gândhârî vermochte diesen Trutz nicht zu beschwören.

---

[1] Auf die Seite der Kuru traten die Koçala und Videha, die Anga, Banga, Pâundra und Kalinga, sämmtlich ostwärts wohnend, dann die Çûrasena, von Westen her die Bahlîka, die Kâmboja, die Çaka und Yavana (Griechen), die Sindhu und Sâuvîra, die Kekaya und die Gândhâra, von Süden her zwei Könige von Ujjayinî (Avanti) und ein Theil der Yâdava. Auf Seite der Pându stellten sich als Bundesgenossen die Pancâla, die Matsya, die Magadha, die Daçârna, Drishtadyumna, der König des Çedi-Volkes, der König von Kâçi am Ganges und der König des südlich gelegenen Pandyareiches.

Er sann sogar darauf, den Gesandten der Pându gewaltsam festzuhalten und seinen Verbündeten zu entziehen.

Der Krieg war nunmehr unvermeidlich geworden. Krishna verließ die Versammlung, nahm noch Abschied von der Kuntî, welche durch ihn ihre fünf Söhne zu muthigem Kampfe ermahnen ließ, und zog dann aus der Stadt. Vergeblich suchte er unterwegs noch Karna für die Pândava zu gewinnen. Auch Kuntî gelang das nicht. Nur eines versprach er ihr, sich mit keinem seiner Halbbrüder, außer mit Arjuna, in einen Kampf auf Tod und Leben einzulassen.

Alsbald nach Krishna's Rückkehr ordnete Yudishthira seine Truppen und theilte sie in sieben Heerhaufen. Zu Führern derselben bestimmte er Drupada, Virâta, Dhrishtadyumna, Çikhandin, Sâtyaki, Çekitâna und Bhîma. Dhrishtadyumna erhielt den Oberbefehl.

Die höchste Feldherrnwürde über die Kuru übertrug König Dhritarâshtra seinem greisen Oheim Bhîshma, dem Aeltesten der ganzen Familie; derselbe nahm sie an, doch unter dem Vorbehalt, nicht persönlich gegen die fünf Pândubrüder — so gut wie Duryodhana seine Großneffen — zu kämpfen.

Die gewaltigen Heeresmassen der Pândava hatten bereits das Kurufeld erreicht und sich daselbst in einem befestigten Lager niedergelassen, als die Kuru auf sie stießen und sich ihnen gegenüber ebenfalls in einem ungeheuern Lager verschanzten. Zur Herausforderung entsandten die letzteren den Kitavasohn Ulûka, der den Pându in hämischer Rede alles vorrückte, was Duryodhana Böses wider sie wußte. Die Pându blieben ihm nichts schuldig. Bhîma, Sahadeva und Arjuna erwiederten Trutz mit Trutz, und der ruhigere Yudishthira warf alle Verantwortung für den unvermeidlich gewordenen Brudermord und Verwandtenmord auf den unversöhnlichen Gegner. Absichtlich stellten sie dann dem Bhîshma den Çikhandin entgegen, gegen den jener zu kämpfen sich ausdrücklich weigerte. Denn Çikhandin war, wie Bhîshma wußte, vom Schicksal bestimmt, ihm selbst den Tod zu geben.

6. Das Buch Bhîshma (Bhîshmaparvan). Nachdem zwischen den zwei streitenden Parteien eine Art Kriegsrecht festgesetzt worden war (das fast an die Regeln eines Turniers erinnert), findet sich Vyâsa bei dem blinden König Dhritarâshtra ein und bietet ihm den Gebrauch des Augenlichtes an, damit er schauend dem ungeheuern Kampfe beiwohnen könne. Da der König trauernd diese allzuschmerzliche Gunst von sich weist, bestellt er ihm in Sanjaya einen Boten, der, unverwundbar und mit wundersamer Schnelligkeit begabt, ihm über alles berichten und das Licht der Augen ersetzen kann. Himmel und Erde sind voll der schrecklichsten Vorzeichen. Die ganze Natur scheint aus den Fugen zu sein und verkündet die schauerlichste Katastrophe. Damit geht Vyâsa fort. Der König läßt darauf den Sanjaya kommen, der ihm erst weitschweifig ganz Indien beschreibt, den nahen Fall Bhîshma's verkündet und endlich, Zug um Zug, den nunmehr losbrechenden Kampf schildert.

Prachtvoll und wahrhaft großartig ist die erste Morgendämmerung gezeichnet, in welcher beide Heere sich zum Kampfe rüsten, das Getöse der Massen, der Ruf der Feldherren, der Schall der Muschelhörner, das Blitzen

der Waffen und Rüstungen im ersten Sonnenstrahl, das Gewoge der Heere im wirbelnden Staub, die Anrede der Heerführer an ihre Truppen, das Geschrei des Kriegsvolks, die fürstliche Pracht der Könige und ihrer Kriegswagen.

Auch in diesem Augenblicke tritt Arjuna wieder als Hauptheld in den Vordergrund. Ihm steht durch seinen Wagenlenker Krishna die göttliche Macht Vishnu's selbst zur Verfügung. Hoch schwingt er das ihm von den Göttern verliehene Affenbanner, greift zu seinem unbesiegbaren Götterbogen und fordert Krishna auf, ihn hinaus zwischen beide Heere zu fahren. Krishna erfüllt seinen Wunsch; aber wie Arjuna nun in den feindlichen Reihen seine nächsten Blutsverwandten vor sich sieht, da bricht seine Kriegslust jäh zusammen:

„Seh' die Verwandten, Krishna, ich so kampfbegierig aufgestellt,
Da schlaffen meine Glieder hin und trocknet aus mein Angesicht;
Den Körper faßt ein Zittern mir, es sträubt zu Berge sich das Haar.
Gândîva fällt mir aus der Hand, und Fieberglut durchrinnt die Haut;
Auch nicht vermag ich mehr zu steh'n; es schwankt verwirrt mir das Gemüth.
Vorbedeutungszeichen seh' ich, unglückverkündend, Lockenhaupt!
Nichts Gutes schau' ich, ist im Krieg erschlagen die Verwandtschaft mir.
Nicht wünsch' ich Sieg, o Krishna, jetzt, noch Herrschaft, noch Vergnügenslust.
Was soll uns Herrschaft, Govinda! was Reichthum, was das Leben uns?
Wozu denn wär' uns wünschbar noch jetzt Herrschaft, Reichthum, süße Lust?
Die dort steh'n ja zum Kampfe auf, wegwerfend Leben und Besitz,
Die Lehrer, Väter, Söhne da, die Enkel und Großväter auch,
Die Brüder, Oheim', Schwäger dort und die Verwandten allzumal.
Die will ich tödten nicht, auch wenn sie tödten, Madhusûdana!
Um der drei Welten Herrschaft nicht; was gar um diese Erde hier?
Erschlug die Dhârtarâshtra ich, wie wär's uns lieb, Janârdana?
Es käme Sünde über uns, erschlügen diese Räuber wir.
Nicht ziemt's uns, die Dhârtarâshtra umzubringen mit ihrem Stamm.
Nach der Verwandten Metzelei, wie wär'n wir glücklich, Mâdhava?
Wenn jene auch nicht gewahren, von mit Begier geschlag'nem Geist,
Des Verwandtenmordes Sünde, der Freundbeleidigung Vergeh'n,
Wie wüßten wir denn nicht, daß uns von Sünd' sich zu enthalten ist,
Die des Verwandtenmords Vergeh'n wir einseh'n, o Janârdana?
Durch Stammesmord geh'n unter die ew'gen Rechte des Geschlechts;
Und ist das Recht dahin, durchdringt Unheiligkeit den ganzen Stamm.
Und bringt Unheiligkeit hinein, entartet, Krishna! auch das Weib.
Ist's Weib verdorben, Vârshneya! dann Kastenmischung auch entsteht.
Vermischung wie die Hölle ist der Stammesmörder und des Stamms.
Es stürzen ihre Väter dann, der Todtenopfer ja beraubt.
Durch solche Mannesmörderschuld, die Kastenmischung so bewirkt,
Wird der Familie Recht zerstört und des Geschlechtes ew'ges Recht.
Sind des Geschlechtes Rechte zerstört der Menschen, o Janârdana!
Nothwendig in der Hölle dann die Wohnung ist; so hörten wir.
Ach, ach, wohl ein großes Unrecht zu üben da beschlossen wir,
Daß wir aus süßer Herrschaft Lust Verwandtentödtung hier erstrebt.
Wenn ohne Wehr und waffenlos mich waffenschwingend in dem Kampf
Die Dhârtarâshtra umgebracht, das wäre wohl mir besser noch."

Als so Arjuna in der Schlacht gesprochen, setzt' er nieder sich
Im Wagen, Pfeil und Bogen legt' er hin, mit Trauer im Gemüth.

Krishna aber, „der Erhabene", erwiedert dem entmuthigten Helden:

„Nicht zu Betrauernde thun dir leid, und Weisheitsworte redest du!
Gestorb'ne nicht noch Lebend'ge beklagen weise Männer je.
Denn nicht war nicht ich je, noch du, noch jene Menschenherrscher dort,
Noch werden je wir nicht mehr sein, wir alle, künftig immerhin.
Wie Kindheit, Jugend, Alter hier in diesem Leib des Menschen ist,
So andern Leibs Erlangung auch. Da wird der Tapfre nicht bestürzt.
Des Stoffes Stöße, Kanuteya! bewirkend Frost, Glut, Lust und Leid,
Sie kommen, geh'n und bleiben nicht. Ertrage dieses, Bhârata!
Denn welchen in Verwirrung nicht die bringen, der, o Männerstier!
Der Starke, gleich in Leid und Lust, erlanget die Unsterblichkeit.
Sein ist nicht der Nichtseienden, und Nichtsein nicht der Seienden,
Und dieser beiden Unterschied schau'n nur die Wahrheitschauenden.
Doch unvergänglich wisse das, wodurch dies All entfaltet ist;
Vernichtung dieses Ewigen kann niemand ja bewirken je.
Die vergänglichen Körper, heißt's, sind eines Geists, der ewig ist;
Der nicht vergeht, den nichts ermißt. Und deshalb kämpfe, Bhârata!"

In weiterem, langem Zwiegespräch entwickelt Krishna dann dem zagenden Helden die Nothwendigkeit seiner Kriegerpflichten aus den Begriffen und Anschauungen der sogen. Yoga-Philosophie. Er zeigt ihm, wie er einerseits hienieden handeln und wirken, anderseits in Einsamkeit und Andacht die Natur des Alls zu erkennen suchen müsse. Auf seine Bitte enthüllt er sich ihm als Vishnu in einer wundersamen Vision, welche die ungeheuerliche Verirrung des indischen Pantheismus in wahrhaft großartiger Weise zum Ausdruck bringt. Staunend und bebend ruft Arjuna aus:

„Ich schau' die Götter, Gott, in deinem Leibe alle, und der verschied'nen Wesen Schaaren,
Brahmâ den Herrn, sitzend im Lotuskelche, die Weisen alle und die Götterschlangen.
Mit vielen Armen, Bäuchen, Münden, Augen schau' ich dich allseits Unendlich-gestalt'gen;
Nicht End', nicht Mitte und nicht Anfang deiner schau' ich, du aller Herr, du Allgestalt'ger!
Mit deiner Krone, Keule und Wurfscheibe, ein Berg von Glanz, nach allen Seiten strahlend,
Schau' ich dich überall, schwer Anzuschau'nden, wie Sonnenfeuer glänzend, unermessen.
Das Einfache bist du, des Wissens Höchstes, der höchste Schatz bist du von diesem Weltall;
Unvergänglichen Schützer ew'gen Rechtes, unsterblichen Lebensgeist ich dich glaube.
Ohn' Anfang, Mitt' und End', unendlich kräftig, unendlich armig, mond- und sonnenäugig
Schau' ich dich, mit dem Mund von Feuerflammen, mit deinem Glanz dies ganze All erwärmend.
Den Zwischenraum hier zwischen Erd' und Himmel erfüllst du allein und alle Orte.

Seh'n deine Schreckgestalt, die wunderbare, die drei Welten, erzittern sie, Groß-geist'ger!
Jene Götterschaaren zu dir hinfliehen; ein'ge, erschrocken, händefaltend, murmeln.
„Heil dir!" so sprechend, sel'ger Rishis Schaaren lobpreisen dich mit hehren Lob-gesängen.
Die Rudras, Âdityas, Vasus, die Sâdhyas, Viçvas, Açvinen, Maruts, Ushmapâs auch,
Gandharven, Yakshas, Dämonen und Sel'ge, sie schauen dich, und Staunen faßt sie alle.
Deine mächt'ge Gestalt, die vielgesicht'ge, Großarm'ger! die vielhänd'ge und vielfüß'ge,
Vielleib'ge, starrende von vielen Zähnen, schauend die Welten, zittern sie, und ich auch.
Den Himmel streifend, glänzend, dich Vielfarb'gen, mit off'nem Mund, mit großen Flammenaugen,
Erblickend, beb' im innersten Gemüth ich; nicht find' ich Kraft noch Ruhe mehr, o Vishnu!
Wenn deine zähnestarrenden Angesichter, dem Weltenbrande ähnlich, hier ich sehe,
Kenn' keinen Ort ich mehr, fühl' keine Freude. Sei gnädig, Herr der Götter, Haus der Welten!
Und jene Dhritarâshtrasöhne alle, zugleich mit dieser Erde Fürstenschaaren,
Bhishma, Drona und jener Sûtasprosse, mit den ausgezeichnetsten uns'rer Krieger,
Sie eilen schon in deine Angesichter, die zähnestarrenden, die fürchterlichen.
Schon sieht man ein'ge mit zermalmten Häuptern hängen in deiner Zähne Zwischenräumen.
Sowie der Flüsse viele Wasserströme zum Ocean immer vorwärts laufen,
So gehen diese Männer, die Welthelden, in deine ringsentflammten Angesichter.
Wie in brennende Flammen Mücken gehen, mit Schnelligkeit fliegend zum Unter-gange,
So gehen auch zum Untergang die Welten mit Schnelligkeit in deine Angesichter.
Du schlürfst verschlingend allerwärts die Welten alle mit deinen Schlünden, den entflammten.
Mit deinem Glanz die ganze Welt erfüllend, durchglüh'n sie deine scharfen Strahlen, Vishnu!
Erzähl mir, wer du bist, Schrecklichgestalt'ger! Anbetung dir! o großer Gott! Sei gnädig!
Dich zu erkennen wünsche ich, den Ersten; denn noch verstehe ich nicht dein Be-ginnen."

Da antwortet der „Erhabene":

„Als weltzerstörender Tod bin ich erwachsen; zu vertilgen die Menschen hier be-ginn' ich;
Nicht werden, außer dir, mehr leben alle, die in den Heeren entgegensteh'n, die Krieger.
Darum erhebe dich, dir Ruhm erwerbe! Genieß, der Feinde Sieger, ganz die Herrschaft!
Von mir ja sind vorher sie schon geschlagen; das bloße Werkzeug nur sei du, Linkskräft'ger!

Den Drona, Bhîshma und den Jayadratha, den Karna und die andern auch der Helden,
Von mir zermalmt, besiege! Nicht erbebe! Kämpfe! Im Krieg besiegest du die Feinde." [1]

Doch Arjuna hält den furchtbaren Anblick des Gottes nicht lange aus. Auf seine flehentliche Bitte nimmt Krishna-Vishnu wieder seine frühere Gestalt an, belehrt ihn weiter über Natur und Geist, Güte, Leidenschaft und Finsterniß und prägt ihm nochmals die Entsagung ein, als das Hauptmittel, um zum Heile zu gelangen.

Dieser Abschnitt — Bhagavadgîtâ, das „Lied des Erhabenen" oder „das heilige Lied" — ist das erhabenste Lehrgedicht der Inder und zugleich die berühmteste Episode des Mahâbhârata [2].

Arjuna ermannt sich nun, greift wieder zu Bogen und Pfeil und wird von den Seinen mit schallendem Jubel begrüßt. In einer fast unbegreiflichen Weise verzögert sich aber nochmals der Kampf. Von seinem Bruder und Krishna begleitet, dringt Yudishthira zu den feindlichen Reihen vor und begehrt, als gälte es ein bloßes Kampfspiel, von den ihm blutsverwandten Führern die Erlaubniß zum Kampfe wider sie. Dann hält er noch in der Mitte inne und ruft die Kuru auf, zu ihm überzugehen. Nur einer, Yuyutsu, folgt ihm.

Jetzt endlich brechen die Linien des Kuruheeres zum Angriff auf, Männer, Elephanten, Roß und Wagen, der greise Bhîshma allen voran. Wie die Wälder bei mächtigem Sturme wanken die Heeresmassen hin und her. Bhîma's furchtbare Stimme überdröhnt den Schall der Trommeln, Muscheln und Hörner. Schauer von Pfeilen überschütten ihn, da Duryodhana auf ihn losstürmt. Bhîshma steht wider Arjuna; keiner weicht dem andern. Jeder der Fürsten sucht sich nun im Feindeslager seinen besondern Widerpart. Ihnen nach gerathen auch die Massen ins Handgemenge. Ein Elephant reißt den Madrakönig mitsammt seinem Wagen zu Boden; doch der König springt auf und haut mit einem Hieb das ungeheure Thier nieder. Immer und immer wieder strahlt aus dem wirren Kampfgewühl Bhîshma hervor, wie die Mittagssonne über die zuckenden Flammen eines Waldbrandes.

So wird neun Tage lang gekämpft. Am zehnten rücken die Pândava den jugendlichen Çikhandin ins Vordertreffen, neben ihm Bhîma und Arjuna. Bhîshma weigert sich des Kampfes, aber Çikhandin läßt nicht ab, und Arjuna

---

[1] Uebersetzung von Fr. Lorinser.

[2] Bhagavadgîtâ, herausgegeben Calcutta 1808; von A. W. v. Schlegel (Bonn 1823, 2. Aufl. von Chr. Lassen, Bonn 1846); von Burnouf (Nancy 1861, mit französischer Uebers.); von J. C. Thomson (Hertford 1855). Dazu zahlreiche Ausgaben in Indien. Uebersetzungen: englische von Wilkins (1785), Garret (Bangalore 1848), J. C. Thomson (Hertford 1855), K. Tr. Telang (Bombay 1875 und Oxford 1882), J. Davies (London 1882); lateinische von A. W. v. Schlegel (1823); deutsche von Peiper (Leipzig 1834), J. Lorinser (Breslau 1869), R. Vorberger (Berlin 1870); französische von Languinais (Paris 1832), Burnouf (Nancy 1861); neugriechische von Demetrios Galanos (Athen 1848).

bestärkt ihn: „Strenge dich an", ruft er ihm zu, „mache heute ein Ende mit dem Ahnherrn! Ich werde dir beistehen und alle von dir abwehren."

Eine Zeitlang zieht Duhçasana den Arjuna von Bhîshma ab. Zehn Kuruhelden auf einmal werfen sich auf Bhîma. Der Hauptkampf scheint sich nach anderer Seite hin wenden zu wollen. Doch Arjuna drängt den Çikhandin immer von neuem auf Bhîshma los. Und er trifft ihn einmal, mehrmal mit seinen Pfeilen. Ein Bogen um den andern wird in Bhîshma's Hand von den Pfeilen Arjuna's zersplittert. Sein Wagenlenker wird getroffen, sein Banner fällt. „Das sind nicht die Pfeile des Çikhandin!" ruft er laut, „das sind die Pfeile des Arjuna, des Gândîvaträgers. Wie Indra's Donnerkeile dringen sie mir ins Fleisch!" Er wirft seinen Speer, und da dieser im Flug dreifach von den Geschossen Arjuna's zersplittert wird, greift er zu Schild und Schwert. Das dichteste Kampfgewühl drängt sich um ihn. Mit Wunden und Pfeilen übersäet, steht der greise Krieger noch immer ungebeugt auf seinem Streitwagen; aber als die Sonne sinkt, da fällt auch er.

Lauter Siegesjubel dröhnte da durch die Reihen der Pândava, Jammer und Weinen durch die Schaaren der Kuru. Doch ehrfurchtsvolle Scheu ergriff die Sieger, als sie den gesunkenen Heldengreis wie auf einem Lager von Pfeilen gebettet sahen. Sie wollten ihn weicher betten, aber er weigerte sich dessen. Nur das ließ er zu, daß Phâlguna ihm das Haupt kunstgerecht mit drei Gândîvapfeilen stützte. Dann bat er, vom brennenden Schmerz seiner zahllosen Wunden gequält, Arjuna um einen Labetrunk. Da griff Arjuna zu seinem Gândîvabogen und schoß neben Bhîshma einen Pfeil in den Boden hinein, worauf alsbald ein heller Strahl amritaduftigen Wassers emporquoll und die Lippen des todesmatten Helden erquickte. Bhîshma pries dankbar seinen Besieger und mahnte Duryodhana von neuem zu gütlichem Vergleich. Doch dieser schwieg. Auch Karna, der murrend das Pfeillager des greisen Bhîshma umschritt, hielt eine Aussöhnung für unmöglich. Da sprach Bhîshma: „Wohlan, dann thue deine Kriegerpflicht, wie ich sie nach bester Kraft erfüllt, um nun zur Ruhe einzugehen. Das sage ich dir, Karna, es ist die Wahrheit."

(Schluß folgt.)

A. Baumgartner S. J.

Recensionen.

Bibliothek der katholischen Pädagogik. IV. Band: Joh. Mich. Sailers pädagogisches Erstlingswerk. — Franz von Fürstenberg. Sein Leben und seine Schriften. 316 S. 8⁰. Freiburg, Herder, 1891. Preis M. 3.

Das vorliegende Buch handelt über zwei um das Erziehungswesen hochverdiente katholische Männer der Neuzeit, von denen der eine dem Süden, der andere dem Norden des deutschen Vaterlandes angehört. Räumlich geschieden, wirkten sie der Zeit nach mehrere Jahrzehnte zusammen. Beide bekleideten hohe kirchliche Aemter. Der eine, einer reichen adeligen Familie entstammend, sah sich, von Jugend auf gewissermaßen dazu vorherbestimmt, früh in Amt und Würden; der andere, einfacher, armer Eltern Sohn, ohne höhern Beschützer, kämpfte sich in Arbeit und Geduld langsam empor. Der eine ward gegen Ende seines Lebens von Widerwärtigkeiten heimgesucht und seiner hohen Stellung durch eine neue Regierung entsetzt; der andere erst in späten Lebensjahren durch die Gunst eines hochherzigen Königs auf den bischöflichen Stuhl erhoben. Beide Männer waren wahre Kinder ihres Jahrhunderts, vertraut mit dem Guten wie mit dem Verderblichen ihrer Zeit; beide inmitten einer falschen Aufklärung unerschütterlich festhaltend an den heiligen Lehren ihrer katholischen Kirche und mit ganzem Wissen und Können für ihren Glauben eintretend; beide durchdrungen von der Wichtigkeit des Jugendunterrichts und darum eifrige Förderer der christlichen Erziehung, beide thätig auch insbesondere für die Heranbildung tüchtiger, der Kirche wie dem Staate treu ergebener Lehrer: Franz von Fürstenberg (1729—1810); Michael Sailer (1751—1832).

I. **Johann Michael Sailers pädagogisches Erstlingswerk**, ein Vorläufer seiner Erziehungslehre. Neu herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen begleitet von Dr. **L. Kellner**, Schulrath a. D. und Geh. Regierungsrath in Trier. (S. 1—56.)

Im Jahre 1777 gründete Kurfürst Maximilian Joseph zu München ein „Institut zur Förderung der geistlichen Beredsamkeit und besserer Lehrart in der Katechetik". Für die Aufnahme in dasselbe hatte der Bewerber entweder eine Abhandlung über einen Gegenstand der geistlichen Beredsamkeit und Katechetik oder eine vollständig ausgearbeitete Predigt einzusenden. Den besten Arbeiten waren Preise bestimmt. In der ersten feierlichen Sitzung der Ge-

sellschaft am 27. April 1778 erhielt für seine Arbeit die goldene Medaille: „Michael Sailer, Priester, der Weltweisheit Doctor und öffentlicher Repetitor im theologischen und philosophischen Fache zu Ingolstadt". Diese Arbeit ist es, welche der hochverdiente Senior unserer katholischen Pädagogen hier wiederum zum Abdrucke bringt. Dieselbe verdient noch jetzt Beachtung, wenngleich sie nichts Neues oder besonders Auffallendes bietet. Es ist eine in Predigtform ausgeführte Abhandlung „über die wichtigste Pflicht der Eltern in der Erziehung ihrer Kinder". Diese Erziehung erscheint unter drei Gesichtspunkten: 1. als ein Bedürfniß der Menschheit, 2. in ihrem Einfluß auf den Staat, 3. als das würdigste Geschäft der Religion. Jeder dieser Punkte wird streng logisch in Unterabtheilungen gegliedert und gedankenreich in einfacher, aber lebendiger Sprache erweitert. Einzelne Derbheiten des Ausdrucks sind vom Herausgeber gemildert; doch verräth noch die Kraft mancher Wendungen das jugendliche Alter des Redners (derselbe zählte damals 27 Jahre und war im dritten Jahre Priester). Sailer zeigt in diesem seinem Erstlingswerke, wie er schon früh dem Studium der Unterrichtsfrage sich gewidmet und mit der damals im Zeichen der „Aufklärung" stehenden Erziehungswissenschaft sich vertraut gemacht hatte. Sein „Jünglings- und blühendes Mannesalter fallen ja in die Zeit Rousseau's, dessen weitzündender ‚Emil' 1762 erschien, und in die ruhmredige Thätigkeit seines deutschen Nachtreters Basedow" (S. 8). Hie und da fühlt man den Einfluß des Zeitgeistes, so S. 43 im Anfang des dritten Theiles, wo der jungfräuliche Stand und die Ehe besprochen werden. Die Stelle ist, obwohl genau geprüft, nicht unrichtig, doch bei einem katholischen Priester befremdlich, da ja die Worte der Heiligen Schrift und die stete Lehre der Kirche so klar sind. Aehnlich ist es S. 44 mit einem Ausspruch, der das höchste Ziel des Menschen einzig in die ewige Seligkeit zu setzen scheint. Es war eben damals die Blütezeit der „Glückseligkeitslehrer". Die endliche Beseligung ist allerdings das Ziel der vernünftigen Geschöpfe, aber doch nur in der Abhängigkeit und als untrennbare Folge von der Gott erwiesenen Verehrung.

Wenn die ganze Abhandlung, wie eben gesagt, für unsere Zeit keine neuen Gesichtspunkte bietet, so kann mit Fug nach dem Grunde gefragt werden, was denn den vorliegenden Abdruck rechtfertige (S. 10).

„Wir antworten zunächst hierauf, daß Sailer eine der bedeutendsten Persönlichkeiten seiner Zeit war und als solche ein geschichtliches Interesse, insbesondere für den Katholiken, beanspruchen darf. Auf allen Gebieten der Theologie, speciell der Moral und Katechetik, hat er Großes geleistet, den damaligen Clerus mächtig angeregt, der katholischen Kirche durch seine Schriften und seinen vorbildlichen Wandel viele Freunde, selbst im gegnerischen Lager, erworben und mit dem Muthe eines Paulus und der Liebe eines Johannes ebenso kühn als erfolgreich gegen jenen flachen Rationalismus gekämpft, welcher seine Zeit und seine Zeitgenossen beherrschte. Sailers Bedeutung für die Pädagogik ist noch nicht genug gewürdigt, obgleich Aichinger mit Recht in dessen Biographie darauf hinweist, daß aus dem Buche ‚Ueber Erziehung für Erzieher', welches sich durch seine allseitige Gliederung auszeichnet, viele der später über Erziehung schreibenden Tonangeber in einer Weise schöpften, daß Sailer als der erscheint, dessen Gaben für andere zur Auf-

gabe wurden. . . . Wenn man heutzutage bemüht ist, mit kleinlichster Sorgfalt dem Entwicklungsgange unserer großen Dichter und Philosophen nachzuspüren; wenn man mit einer an Vergötterung grenzenden Pietät jedes noch so unbedeutende Erstlingsgedicht, man möchte sagen, jeden Papierschnitzel, an die Oeffentlichkeit bringt: dann sollte es wohl nicht einer Entschuldigung bedürfen, wenn die Jugendarbeit eines wahrhaft edlen und großen Mannes wieder in Erinnerung gebracht wird, in welcher sich die ganze bedeutungsvolle Richtung seiner spätern Lebensperiode im Keime vorfindet. . . .

„Aber das alles, was die Abhandlung darbietet, ist ja so einfach und schlicht, so allgemein verständlich und bekannt! . . . Ja, die zehn Gebote sind auch einfach und schlicht und im ganzen recht allgemein verständlich. Aber doch werden sie immer und immer wiederholt, und zeigt leider die tägliche Erfahrung, daß diese Wiederholung keineswegs überflüssig ist. . . .“

Ferner soll die neue Herausgabe unserer Schrift die Aufmerksamkeit wieder auf das größere Werk Sailers „Ueber Erziehung für Erzieher“ hinlenken. Mit Recht bedauert der sachkundige Herausgeber, daß selbst „so manche katholische Lehrer ihn (Sailer) entweder gar nicht kennen oder doch ganz vergessen haben und daß selbst solche sich finden, welche gegenüber einem Diesterweg, Herbart, Beneke u. s. w. einen Sailer und dessen Leistungen als überwundenen Standpunkt vornehm belächeln“. Daran knüpft sich der Wunsch, daß die eben genannte Erziehungslehre in der „Bibliothek der katholischen Pädagogik“ aufs neue der Oeffentlichkeit gegeben werde, aber „nicht beschnitten und verkürzt, sondern ganz so, wie sie uns der Verfasser gegeben hat“.

Diesem Wunsche schließen wir uns vollständig an. Es würde dabei vielleicht noch der eine oder andere Abschnitt aus den übrigen Schriften, z. B. der Pastoral, Berücksichtigung verdienen. Insbesondere aber wäre als Einleitung eine mehr ausgeführte Lebensbeschreibung des priesterlichen Pädagogen passend. Je deutlicher und vollständiger das Bild des ganzen Mannes uns vor Augen geführt wird, desto klarer tritt auch die Bedeutung seiner pädagogischen Wirksamkeit hervor.

II. **Franz von Fürstenberg.** Sein Leben und seine Schriften. Herausgegeben von **J. Esch**, Kgl. Kreisschulinspector in Bitburg. (S. 59 bis 310.)

Wird Sailer in unseren Tagen verhältnißmäßig wenig beachtet, so wird Fürstenberg es noch weniger. Der Regensburger Bischof ist durch seine vielen Schriften wenigstens in den Reihen des Clerus keine ganz unbekannte Persönlichkeit, während der Reformator des Schulwesens im Münsterlande, mehr ein Mann der That als der Schrift, außerhalb seiner Heimat den meisten selbst dem Namen nach fremd ist. Und doch war er eine der hervorragendsten Erscheinungen in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts, ein Mann von tiefer Einsicht, umfassender Wissenschaft und einer Stärke des Willens, wie sie nur wenigen Menschen eignet. Der Herausgeber hat eine verdienstvolle Arbeit gethan, indem er eingehend und liebevoll, auf dem Hintergrunde der ganzen Zeit, uns ein lebendiges Bild des großen Mannes und seines Wirkens entwirft, sowie des edlen Freundeskreises, der ihn umgab und unter-

stützte. Daß aber Fürstenberg allgemeiner bekannt zu werden verdient, zeigt schon die hohe Achtung, in welcher seine Person und seine Bestrebungen selbst bei Andersgläubigen, ja bei erklärten Gegnern seiner Religion standen. Ein Zeugniß, das uns S. 87 mitgetheilt wird, redet hier für viele. Nicolai's „Allgemeine deutsche Bibliothek" schrieb im Jahre 1776:

„Unterdessen, daß unter den Protestanten hie und da ein einsichtsvoller Mann über die Mängel und Gebrechen der Erziehung und der öffentlichen Schulen stille oder laute Klagen führt, ein Menschenfreund Vorschläge zu Verbesserungen thut und selbst eifrigst Hand anlegt, das gute Werk zu fördern, ohne von den Herren der Erde so unterstützt zu werden, als es die Wichtigkeit der Sache erfordert: erscheint in einem katholischen Lande zu unserer Beschämung, die wir uns für so viel klüger halten, eine der besten Schulordnungen. . . . Wahrlich, ein ganz anderer Geist, als gewöhnlich in den Schulordnungen herrscht! . . . Hier spricht ein Mann, der das ganze weitläufige Gebiet der Wissenschaften kennt, den Werth einer jeden und ihr Verhältniß zu der allgemeinen Glückseligkeit sowohl als zu den übrigen Wissenschaften erforscht hat, der die neueren und besten Erziehungsschriften und Vorschläge zur Verbesserung des gesammten Unterrichts muß gelesen und durchdacht haben: der immer den großen Zweck im Auge hat, vernünftige Menschen und Christen zu bilden, und der daher keine Mikrologie und keine gelehrten Tändeleien und Schulfuchsereien gelehrt wissen will."

Solches Lob von solcher Seite könnte Mißtrauen erwecken, ob nicht Fürstenbergs Reform an religionsfeindlicher „Aufklärung" gekrankt habe. Nun stehen seine Verordnungen für die Gymnasien, für die Volksschulen, für die Universität unläugbar unter dem Einfluß der Ideen, die jene Zeit bewegten. Er hatte die Werke der Neueren studirt, er zog nicht bloß Bücher, sondern auch Männer zu Rathe, die der katholischen Religion keineswegs freund waren, er brach entschieden mit dem durch Jahrhunderte geübten System, beschränkte die Beschäftigung mit den alten Sprachen, verallgemeinerte das Studium der Mathematik und besonders der Philosophie bis zur Uebertreibung, hielt sich in seiner Verordnung: „Was und wie die Mönche studiren sollen", schwerlich innerhalb der ihm zustehenden Befugnisse: aber seine Absicht in allem war die vortrefflichste. Nie wankte er in der Anhänglichkeit an den katholischen Glauben. Ueberall stand ihm das positive Christenthum, so wie es der Herr in der römisch-katholischen Kirche niedergelegt hat, als das Höchste vor Augen, das alles durchdringen und beherrschen müsse. Diesem entsprach auch sein Leben, besonders die letzten Jahre, welche er, zurückgezogen von den Arbeiten für das Wohl anderer, seiner eigenen Heiligung und der unmittelbaren Vorbereitung auf die Ewigkeit weihte (S. 154).

Zur Kennzeichnung der ihm eigenthümlichen Auffassung des ganzen Schulwesens mögen einige Paragraphen dienen, die seinem Bericht an die preußische Regierung „über die Lehranstalten des Münsterlandes" entnommen sind (S. 298). „Dieser Bericht verdient das höchste Interesse. Fürstenberg, ein Greis von mehr als 70 Jahren, wirft in ihm einen Blick zurück auf die Arbeit seines Lebens, auf das, was er für die gesammte Volksbildung gethan hat. Er gibt in zusammenhängender Darstellung seinen Erziehungs- und Bildungsplan wieder" (S. 150).

Für die Elementarschulen:

„§ 9. Die Beschaffenheit des Volksunterrichts muß die Richtschnur zur Vorbereitung der Lehrer sein. Es war also zu bestimmen: 1) was der gemeine Mann wissen müsse; 2) wie diese Kenntnisse dem Kinde beizubringen seien; 3) wie die ersten guten Gewohnheiten durch Schulunterricht erzeugt werden müssen.

„§ 10. Die Gegenstände des Volksunterrichts sind hauptsächlich zweifach: a) die Religion und Moral; b) die Erhaltung der Gesundheit und der Erwerb der bürgerlichen Nahrung.“

Für das Gymnasium:

„§ 20. Die Zwecke, auf die der öffentliche Unterricht am Gymnasium hinarbeiten mußte, waren: 1) Bildung des Kopfes zum richtigen und gründlichen Denken; 2) Bildung des Herzens zur Gottseligkeit und Tugend; 3) zweckmäßige Beredsamkeit.“

„§ 21. Die Gegenstände, die derselbe zu umfassen hatte, waren: 1) vollständige Erkenntniß Gottes, seiner selbst und des ganzen Natursystems; 2) Fähigkeit, erkannte Wahrheit durch Deutlichkeit und Beredsamkeit des Vortrags anderen nützlich und wichtig zu machen.“

Für die Universität:

„§ 35. Bei der Einrichtung der Universität kam es darauf an, die durch die Lehrart des Gymnasiums zum gründlichen Denken angeführten und zur Gottseligkeit und Tugend gebildeten Subjecte für das praktische Leben brauchbar zu machen. In Hinsicht auf Universitäten, welche mit größeren Subsidien versehen sind, sollte die hiesige ihren Candidaten zu gleicher Zeit eine Vorbereitung für die Erweiterung und eine feste Grundlage wider die Verfälschung ihrer Begriffe geben.“

Zum Schlusse durfte Fürstenberg sagen:

„§ 69. Diese Schilderung zeigt, daß die Institute der Nationalerziehung im hiesigen Lande ein einziges, systematisch geordnetes Ganze ausmachen, wovon alle Theile ineinander eingreifen und sich wechselseitig voraussetzen.“

Ein stolzes, aber wahres Wort, das trotz aller Fortschritte unseres Jahrhunderts von keiner anderen seither entstandenen Schulordnung ausgesprochen werden dürfte. Ein lautredender Beweis für die großartige Geisteskraft ihres Urhebers und ein ehrendes Zeugniß für seine Mitarbeiter, die (vor allen Overberg) in gleicher Liebe zu ihrer heiligen katholischen Religion und zu ihrem Volke, in gleicher Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer guten Erziehung, mit Begeisterung und Ausdauer Jahrzehnte hindurch auf ihr Ziel hinarbeiteten, dann aber auch Erfolge aufzuweisen hatten, wie sie in keinem andern deutschen Lande hervortraten.

Wie bei jedem Menschenwerke machte die Entwicklung der Zeiten Veränderungen nothwendig; aber das Ueberbordwerfen des Ganzen war keine Verbesserung. Es wurden Einrichtungen vornehm beiseite gesetzt, die jetzt, nach einem Jahrhundert, wieder als zweckmäßig eingeführt werden. Wir erinnern nur an die Handarbeiten, die, den Verhältnissen des Landes entsprechend, in der Schulordnung Fürstenbergs schon ihren festen Platz hatten (S. 238). Das nämliche gilt von der Sorge für gute Schulräume, für eine entsprechende Versorgung und Stellung der Lehrer, für die Fortbildungsschulen (S. 247). Besonders erwähnt sei noch eine jetzt öfters berührte Frage, die Vorschrift betreffs der Trennung des Mesnerdienstes von dem des Lehrers, falls die Schule durch die erstgenannte Beschäftigung leiden würde (S. 248).

So liefert diese in glücklicher Praxis bewährte Unterrichtsgesetzgebung den für unsere Tage doppelt wichtigen Beweis, daß Unterordnung der Schule unter und Einordnung der Schule in die Kirche keine wünschenswerthe Fertigkeit, keine wahre Wissenschaft ausschließt oder beeinträchtigt, daß es mehr Feindschaft gegen die katholische Religion als aufrichtiges, auf Wahrheit gegründetes Streben nach Volksbildung ist, wenn man so sehr für Ausschließung der Kirche aus der Schule eifert. Weder religionslos noch confessionslos war der Begründer des schönen Werkes, das uns beschäftigt, mit seiner ganzen ihn unterstützenden Umgebung. Bei ihnen galt der Grundsatz, den die Schulordnung für Gymnasien von 1776 ausspricht (S. 157 f.):

„Die Pflichten der Religion und Sittenlehre muß der Schüler in ihrem ganzen Umfange kennen. Der Lehrer bemühe sich also, in diesem Theile des Unterrichts so deutlich, so faßlich und vollständig zu sein als möglich. Er arbeite mit der Ueberzeugung, daß nirgends im ganzen Gebiete menschlicher Kenntnisse eine Lücke, ein schwankender Begriff oder Mangel an Gründen von schädlicheren Folgen ist.... Die Liebe zur Religion und zur Tugend muß in seinem (des Schülers) Herzen selbst Leidenschaft werden, wenn sie seinen übrigen Leidenschaften das Gleichgewicht halten soll."

So bilden die mitgetheilten Fürstenberg'schen Schulordnungen und die lehrreiche, mehr als 90 Octavseiten umfassende geschichtliche Einleitung aus der Feder des Herausgebers einen äußerst werthvollen Theil nicht bloß des vierten Bandes, sondern der gesammten „Bibliothek".

Mögen den vier erschienenen Bänden bald weitere vier folgen. So viel Katholisches aus dem Gebiete, das wir besprochen, harrt noch einer neuen Veröffentlichung. Doch weisen wir zum Schlusse abermals auf die Forderung hin, welche der greise Trierer Pädagog für einen etwaigen Wiederabdruck des Sailer'schen Werkes über Erziehung stellte, daß dasselbe nämlich unverkürzt gegeben werde (S. 13).

„Wir können den seltenen Mann mit seinem Eifer für die heilige Sache, mit seinem allumfassenden Blicke und seinen reichen Erfahrungen nur durch die ganze Schrift würdigen. Auch ist eine möglichst unverkürzte Wiedergabe nicht bloß ein Act der Pietät gegen ihren Verfasser, sondern auch eine Forderung der Erziehungsgeschichte, welcher er mit seinem Leben und Streben, mit seinen Vorzügen und Schwächen, ebenso wie der Zeit angehört, in welcher er wirkte."

Dieses gilt auch von anderen Schriften und Schriftstellern, denjenigen wenigstens, die der Zeit und ganzen Denkungsweise nach uns näher stehen. Um die Verkürzungen ist es ein eigenes Ding. Nach der Verschiedenheit des Standpunktes läßt der eine Herausgeber fort, was der andere sicher aufgenommen hätte. Ein Priester wird Sachen für bedeutsam ansehen, deren Wichtigkeit einem Laien entgeht. Den berechtigten Wünschen aller kann nur durch das Ganze entsprochen werden, dem an Stellen, die solches benöthigen, Anmerkungen beizufügen sind. Auf diese Weise wird die „Bibliothek" für die Katholiken ein monumentales Werk werden, das, hat sich erst die Zahl der Bände verdoppelt und verdreifacht, drei- und vierfach im Werthe gestiegen ist.

R. van Acken S. J.

Geschichte der Benediktinerabtei Muri-Gries. Von P. **Martin Kiem**, z. Z. Stiftsdekan genannter Abtei und Mitglied historischer Vereine.

I. Band: Muri's älteste und mittlere Geschichte. LX u. 402 S. gr. 8⁰. Mit einem Lichtdruck. Stans, K. von Matt, 1888. Preis *M.* 5.

II. Band: Die Geschichte Muri's in der Neuzeit. LXI u. 526 S. gr. 8⁰. Mit zwei Lichtdrucken. Ebendas. 1891. Preis *M.* 5.

Am 21. und 22. August 1889 wurden die prächtigen Klostergebäude von Muri ein Raub der Flammen. Mit ihnen fielen reiche Vorräthe und herrliche Kunstwerke dem Feuer zum Opfer. Die Klostergemeinde selbst war schon im Jahre 1841 vom Großen Rathe des Schweizerkantons Aargau für aufgehoben erklärt und an einem Wintertage bei wildem Schneegestöber in die Verbannung hinausgestoßen worden. Man möchte meinen, das Kloster Muri sei nun todt und auf ewig begraben. Doch nein, es lebt! Die Habsburger Fürsten, welche es im 11. Jahrhundert gestiftet, sind im 19. zum zweitenmal seine Gründer geworden, indem sie zu Gries in Tirol ein neues Heim und neues Eigenthum ihm anwiesen. Die Benediktinerabtei Muri-Gries zählt jetzt weit mehr Mitglieder, als das alte Muri besessen; ihre höhere Lehranstalt zu Sarnen im Kanton Obwalden übersteigt an Schülerzahl die ehemalige Klosterschule wenigstens um das Dreifache. Der Staat Aargau aber, der Klosterstürmer, hat bekennen müssen, er habe in den Jahren 1861—1889 an Muri eine halbe Million Franken eingebüßt (II, 491).

Wahrhaftig, hier ist Gottes Finger. Ein solches Kloster verlangt seinen Geschichtschreiber, und wir müssen dasselbe beglückwünschen, daß es in seinem Dekane den Mann gefunden, welcher den Muth und den Fleiß besaß, in seiner zweibändigen Arbeit die Ueberlieferungen von Alt-Muri auf Neu-Muri hinüberzuleiten. Beinahe dreißig Jahre auf Schweizer Boden wirkend, hat er das Stift und dessen Land und Leute mit eigenen Augen kennen gelernt. Die häuslichen Quellen flossen ihm reichlich; so lagen ihm aus dem 17. Jahrhundert die Sammlungen des gelehrten Muri-Benediktiners Augustin Stöcklin vor, der als Fürstabt von Dissentis starb; aus dem 18. Jahrhundert die treffliche handschriftliche Geschichte des Klosters, welche P. Anselm Weissenbach begonnen und P. Leodegar Mayer bis zum Jahre 1750 fortgeführt hatte; ferner das heute noch geschätzte Werk „Murus et Antemurale", welches P. Benedikt Studer im Jahre 1720 zu Muri drucken ließ. Aber auch die Archive und Bibliotheken von Aarau, Oettingen, Einsiedeln, Luzern, Sarnen, Sigmaringen und viele andere wurden in den Kreis der Forschungen gezogen. Mit der Ehrfurcht und Sorgfalt, mit welcher ein Kind die hinterlassenen Erinnerungen seiner guten Mutter auflieſt und aufbewahrt, hat der Sohn der altehrwürdigen Abtei aus Inschriften, Urkunden, Acten, Briefen, Flugblättern, gelehrten Werken all die Tausende von bunten Fäden zusammengetragen, aus welchen er das Bild von Muri's Vergangenheit webt. Man mag zuweilen, besonders beim ersten Bande, sich fragen, ob nicht die Liebe zum Heimatskloster und die lebhafte Theilnahme für die engere Ortsgeschichte der

Schweiz unsern Verfasser da und dort gar zu freigebig sein hießen in Mittheilungen über Käufe und Verkäufe, Zehnthändel und Pfründeverleihungen; im ganzen, däucht uns, hat weise Beschränkung seine Feder beherrscht.

Höchst bedauerlich ist es, daß in den Klosterbränden des 14. Jahrhunderts die ältesten geschichtlichen Denkmäler vernichtet wurden. So bieten sich für die Jugendgeschichte des Stiftes als eine Hauptquelle jene „Muri-Acten" dar, welche im verflossenen wie im gegenwärtigen Jahrhundert mehr als einmal den Zankapfel der historischen Kritik gebildet haben. Alter und Glaubwürdigkeit des Schriftstückes haben in unserem Geschichtschreiber einen eifrigen und scharfsinnigen Anwalt gefunden (I, V—LVII); das werden auch jene zugeben müssen, welche noch immer eine dunkle Wolke über der gelehrten Frage glauben hangen zu sehen.

Nach frisch aufgefundenen Zeugnissen und neuen Untersuchungen verbessert der Verfasser das Verzeichniß der Aebte und berichtigt so manche Aufstellung seiner Vorgänger. Nicht weniger verdienstlich ist seine Zusammenstellung aller noch nachweisbaren Mitglieder des Stiftes (I, 369—390; II, 492—509).

Die Eintheilung ist sachgemäß und lichtvoll: zu oberst nach den großen Weltereignissen sich gliedernd, deren Wellen auch an die einsamen Klosterzellen schlugen, schließt sich die Darstellung der Aufeinanderfolge der Aebte an, hält aber immer wieder im rechten Augenblicke inne und gewährt uns einen wohlthuenden Einblick in das innere Thun und Treiben der Klosterwelt von Muri.

Wer das Benediktinerleben noch nicht kennen gelernt, der mag es hier an einem mustergiltigen Beispiele nach allen seinen Richtungen hin bis ins Einzelne verfolgen. Da ertönt bei Tag und Nacht, oft in feierlichen Sangesweisen, das Psalmengebet; da gewahren wir die strenge Clausur, die Kapitelsversammlungen, die Reclusen, die Klosterschüler, welche die Kraft der Ruthe verstehen (II, 110—113), die gewölbten Kreuzgänge, durchzittert vom Widerschein ihrer gemalten Spitzbogenfenster, die Klosterkirche, erst in die strenge Hoheit der Gotik, dann in den üppigen Brautschmuck der Renaissance gekleidet. Sie birgt die Leiber der Heiligen, die Gräber der fürstlichen Stifterfamilie, die Denksteine der Aebte mit ihren Wappen und ihren Inschriften in zierlichem, fast schwülstigem Latein; durch die Pracht ihres Gottesdienstes und den Reichthum ihrer Ablässe füllt sie des Pilgers Herz mit Himmelsfreude; sie breitet die schützenden Flügel über die Kirchen und Kapellen im Umkreise, für die der Abt die Baulast trägt, die Schulen pflegt, die Seelsorger bestellt, sei es aus der Mitte der Seinen oder aus dem Weltpriesterstande. Geistliche Körperschaften der Nähe und Ferne schließen sich mit dem Kloster zu Gebetsverbrüderungen und Congregationen zusammen. Der mittelalterliche Adel wird nicht müde in Vergabungen und Vermächtnissen. Zum geistlichen Krummstabe gesellt sich der Gerichtsstab des weltlichen Gebieters. Das Kloster nimmt von seinen „Gotteshausleuten" an Stelle des Zinsgroschens Flachs, Erbsen und Bohnen, Tuch und Pfeffer, Gänse und Kapaunen in Empfang (I, 55. 119. 156); es sendet seine „Statthalter" auf die Propsteien,

damit sie des Wein- und Ackerbaues, der Fisch- und Viehzucht, der Forst- und Alpenwirthschaft warten; dazu die Beaufsichtigung und geistliche Leitung von Frauenklöstern, die Klosterdruckerei, die Bücherei, die Münzensammlung, das Klosterzeughaus mit seinen friedlichen Kanonen, nur bestimmt, den Jubelton der Kirchenfeste zu verstärken, die Klosterapotheke, kurz, die Veranstaltungen alle, durch welche der Ordensmann sich bemüht, seiner Mitwelt neben den Hoffnungen des Jenseits auch die Tröstungen der Erde zu bieten.

Besonders hell leuchtet aus der Geschichte der Habsburger Stiftung die alte Zier dieses Hauses, die ungeheuchelte Frömmigkeit. Um nur zwei Namen zu nennen, verehrte Graf Adalbert III. dem Kloster nicht nur ein Jagdhorn, das ganz mit Reliquien gefüllt war, sondern auch einen jährlichen Zins für zwei Malter Weizen unter der Bedingung, daß die Ordensgemeinde für alle Kirchen des Landes die nöthigen Hostien zur Feier der heiligen Geheimnisse bereite (I, 85. 86). Noch der letzte Habsburger Kastvogt, Herzog Friedrich IV., gelobte in feierlicher Urkunde vom 3. October 1406 für sich und seine Nachkommenschaft, sie wollten niemals das Kloster höher besteuern, sie wollten es schützen in seiner Freiheit und in allen seinen Gütern (I, 177—178). Welch schriller Gegensatz zu den Gewalthabern des Aargaues!

Ungebrochen wie der Habsburger Stamm stand sein Kloster im Sturme der Zeiten. Mehrmals lag es inmitten des Kriegsschauplatzes; so in den Tagen der Sempacher Schlacht (I, 167. 168). Auch im Innern erhoben sich Feinde. Zu Anfang des 15. Jahrhunderts ist, wie es scheint, das gemeinsame Leben in Einzelwohnungen und Sondertische zerspaltet. Dem Gelübde der Armuth zum bittern Schaden, wird ein Theil des reichen Jahreseinkommens unter die Klosterinsassen zum freien Genusse vertheilt (I, 189—264). Einer der Aebte, wissenschaftlich regsam und ein tüchtiger Verwalter, aber dabei ein Kind seiner Zeit, verunstaltet sein Andenken durch sittliche Ausschreitungen (I, 234). Ein anderer ergötzt sich mit Heinrich Bullinger, Pfarrer von Bremgarten, der öffentlich ein Weib nahm und später zu Zürich Zwingli's Nachfolger wurde, an den Freuden des Waidwerkes (I, 274. 277). Dazu kamen die Versuchungen und Bedrängnisse von außen. Um das Jahr 1529 wurde von den neugläubigen Bauern sogar im Vorhofe des Klosters eine protestantische Kanzel errichtet; die Züricher hielten in diesem Jahre den Abt in seinem eigenen Stifte gefangen (I, 290); zwei Jahre später kamen die reformirten Berner, durchstachen und zerrissen die Chorbücher, zerschlugen Stühle, Bilder und andern Kirchenschmuck (I, 295). Den katholischen Glauben aber läßt sich das Kloster nicht entwinden. Sein Abt wallfahrtet im Mai 1528 an der Spitze eifriger Katholiken nach der Beatushöhle am Thunersee (I, 286. 287); der Murimönch Daniel Schatt, Pfarrer in Gontenschwil, setzt bei dem Berner Religionsgespräche dem Zwingli offenen Widerspruch entgegen und will lieber auf sein Pfarramt verzichten, als dem Befehle der Berner gehorchen, daß er „seine Kutte abziehe" und Zwingli's Lehre predige (I, 286).

Die Kirchenversammlung von Trient weckte auch im alten Muri neues Leben. Mit Abt Johann Jodok Singeisen (1596—1644)

beginnt eine glänzende Reihe von Klostervorstehern, die, gelehrt, fromm, mildthätig, im Eifer für den Dienst Gottes und die Heiligung ihrer Heerde sich verzehrten. Man kehrte zu der Reinheit des gemeinsamen Lebens, zu der Strenge der Armuth zurück, und gerade damit mehrte sich auch der zeitliche Segen derart, daß man im Stande war, eine drei- und vierfach größere Zahl Mönche aufzunehmen, der äußern Wirksamkeit neue Bahnen zu brechen und den Strom des Almosens noch mächtiger fließen zu lassen als zuvor (II, 7). Das Kloster setzt seinen Fuß auf deutschen Boden, reiht eine schwäbische Herrschaft nach der andern an seinen Besitz. Kaiser Leopold I. setzt dem Abte Placidus Zurlauben die Fürstenkrone aufs Haupt und verbindet mit jeder Profeßablegung zu Muri den Adelsrang; der Fürstabt theilt seine Hofämter aus, schlägt Münzen, hat Sitz und Stimme auf dem deutschen Reichstage. Die Mönche aber erheben sich nach wie vor jede Nacht zum Lobe Gottes; sie entbehren des Frühstückes; ihr Mahl ist kurz und einfach; in ihrer Zelle findet man einen einzigen Stuhl, in ihrer Bettlade nur Stroh- und Laubsäcke (II, 142—160. 218—219).

So festgegründet im Boden der Ordensregel, vermochte Muri auch den vielerlei Klosterverfolgungen zu trotzen, welche am Ende des vorigen und am Anfange dieses Jahrhunderts wie eine wilde Feuersbrunst durch Europa rasten und Klöster ohne Zahl von der Erde vertilgten. Wohl pflanzte man unter den Fenstern der Klosterbrüder den Freiheitsbaum auf, und mußte ihr Fürstabt gleich einem gehetzten Wilde von Kloster zu Kloster sich flüchten bis nach Mähren hinauf (II, 269—283); wohl grollten der aufgeklärte Bischof Dalberg von Konstanz und sein ihm ebenbürtiger Generalvikar Wessenberg den biederen, kirchentreuen Schweizer Mönchen (II, 363—378), und streckte Fürst Anton von Hohenzollern-Sigmaringen, von schlechten Räthen umgarnt, nach einer Anzahl Klosterherrschaften seine Hand aus (II, 338—343). Doch die Söhne des hl. Benedikt harrten aus in Eintracht und Duldermuth, bis die neue schweizerische Bundesverfassung den Klöstern Dasein und Eigenthum gewährleistete und ein neuer Frühling in die Klostermauern einzog. Aber wie seltsam! Was Bilderstürmer und Jakobiner nicht zuwege gebracht, das sollte den Aargauer Radikalen gelingen. Ist es geschichtliche Wahrheit, oder ist es ein bitterböses Spottgedicht auf die schönen Namen „Duldung" und „Freiheit", was unser Geschichtschreiber vom Jahre 1835 an über Muri's Schicksale zu verzeichnen hat? Da öffnet sich die Folterkammer des modernen Culturkämpferthums: Inventaraufnahmen, Gerichtsverhöre, falsche Anklagen auf Verschwendung und Unsittlichkeit, Schließung der Klosterschule, staatliche Verwaltung des Klostervermögens, Leerung der Klosterkasse, Verschacherung von Klostergut, Verschleuderung von Klosterbüchern, Einquartierung, Eingriffe in die Besetzung geistlicher Stellen, Suspension des Abtes durch die Regierung, Entweihungen der heiligen Stätte, endlich der Großrathsbeschluß vom 13. Januar 1841, der das geknebelte und gequälte Kloster vollends erwürgt (II, 397—454). Die Aufhebung Muri's bildet auf ewige Zeiten eine Schandsäule für den Liberalismus von Aargau und für dessen Propheten, Augustin Keller, den berühmten Mönchsfeind und Schutzherrn der Altkatholiken.

Glücklicherweise ist Muri's Vergangenheit reich an Bildern, welche solcher Greuel uns vergessen machen. Welch eifrige Pflege fand hier die edle Dichtkunst, das Rechnen, der Gesang, der Orgelbau, die Bildhauerei, die Glasmalerei! Welch ansehnliche Zahl von erbaulichen und von gelehrten Schriften ist aus der Feder dieser Mönche geflossen! Wir erinnern nur an die wiederholt aufgelegte Arbeit über Ursprung und Fortpflanzung des Habsburger Hauses; ihr Verfasser, Abt Dominikus Tschudi, war als Jüngling aus dem Kloster in das Jesuitenseminar von Dilingen gesendet worden und hatte dort allein dem Studium der Gottesgelehrtheit fünf Jahre geweiht (II, 19—24). Auch ein sehr altes Passionsspiel, in deutschen Versen geschrieben, ward in Muri geboren (I, 187). Schon während des Mittelalters begegnen uns in der Bücherei des Stiftes Sallust und Quintilian, Homer und Ovid und Martial (I, 65). Im 18. Jahrhundert lockte diese Büchersammlung die gelehrten Benediktiner von St. Blasien, ja selbst einen Calmet nach Muri (II, 188). Sie barg damals auch in elf handschriftlichen Foliobänden die Werke des berühmten Schweizer Geschichtschreibers Aegidius Tschudi, welche die Mönche von Muri mit eigener Hand abgeschrieben hatten; diese Handschriften sind es zuvörderst, auf welchen Iselins Druck der Tschudi'schen Chronik sich aufbaut (II, 102. 187). Für das Klosterarchiv trug man die Urkunden in 28 Foliobänden ein, an welche vier Bände mit Registern sich schließen. Selbst auf den Dörfern legten die Mönche Pfarrchroniken an (II, 227. 237).

Das eine oder andere Mal stoßen wir selbst in den besten Zeiten des Stiftes auf eine Erscheinung, über die man beim ersten Blicke den Kopf schütteln möchte; so über die Weigerung, zum Priesterseminar des Bisthums Beisteuern zu leisten, oder über die „Erdäpfelstreitigkeiten" der Muriherren mit ihren Bauern. Doch wenn dies wirklich Flecken wären, sie müßten verschwinden im Lichte des Tugendstrebens und der Ordenszucht, welche, besonders seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert, unter dem Dache von Muri ihren sorgsam gehüteten Herd besaßen. Seit dem Jahre 1602 umschlang, zum großen Theil durch Muri's Bemühungen, das Band einer eigenen Congregation die Benediktinerklöster der Schweiz; unsere Abtei schenkt diesem Verbande eine Reihe von Visitatoren und Secretären, hilft kranke Klöster heilen, verlassene bevölkern. Manche Söhne des Klosters lassen freudig ihr Leben im Dienste der Kranken; andere verbreiten den Wohlgeruch klösterlicher Tugend über ihre Zeit hinaus (II, 36. 91—98. 176—177. 218—222). Schon die Sorgfalt, mit welcher man solch goldene Beispiele zum Frommen der Nachwelt aufzeichnete, bürgt für den trefflichen Geist, der die Brüder beseelte. Davon zeugt auch ihr inniger Anschluß an den Hort alles Ordenslebens, die römische Kirche. Die Schweizer Nuntien finden in den Aebten Berather und Freunde, in der friedlichen Klosterzelle Ruhe und Erholung nach so manchem Strauße; für Muri ist hinwiederum der Nuntius der Schirmherr wider staatliche Anmaßungen, der Fürsprecher und Vermittler geistlicher Freiheiten und Gnaden zu Rom (II, 33—35. 103). Auch Domenico Passionei, der vielberufene spätere Cardinal und Brevensecretär Benedikts XIV., tritt hier in

die Fußstapfen seiner Vorgänger (II, 185. 226—228). Wie vieles ließe sich noch melden von den Triumphen, welche die Kirche zu Muri gefeiert: von jenem Feste Mariä Geburt des Jahres 1681, an welchem auf des Abtes Bitten der herrliche, weithin berühmte Kapuziner Marcus von Aviano auf der steinernen Treppe des Pfarrfriedhofes zu 10 000 Andächtigen sprach und Glaube, Hoffnung und Liebe mit der laut schluchzenden Menge erweckte (II, 49); von der Jesuitenmission des Jahres 1731 in der Klosterpfarre Boswil, an deren Hauptprocession der Fürstabt mit seiner ganzen Klostergemeinde und gegen 20 000 Gläubige theilnahmen (II, 244); von der Gedächtnißfeier der Uebertragung des Martyrers Leontius, bei welcher im Jahre 1747 etwa 40 000 Wallfahrer zusammenströmten und bis nachmittags 2 Uhr der Leib des Herrn ausgetheilt wurde! (II, 190.)

Während das Kloster mit der einen Hand die Wunden der Seelen heilte, hielt es die andere stets offen, um für die leiblichen Nöthen Abhilfe zu schaffen. Abt Dominikus Tschudi zählte in den Quatembertagen, als man dem Brauche gemäß das sogen. „große Almosen" vertheilte, einmal mehr als 2000 Arme, ein andermal 3000 und etliche Hundert (II, 72). Während des Dreißigjährigen Krieges speisten viele Jahre hindurch täglich 30—40 deutsche Flüchtlinge am Tische des Stiftes (II, 12). Aehnlich in den Umsturzjahren des vorigen Jahrhunderts; die Aufzeichnungen der Klosterverwalter zeigen uns allein in der Zeit vom 8. März 1793 bis zum 19. März 1794 weit über 300 französische Auswanderer, welche mindestens einige Tage Muri's Gastfreundschaft genossen (II, 265). Im Jahre 1694 verordnete der Abt, daß fortan jeden Freitag zwölf Arme im Kloster ihre Mahlzeit und überdies noch vier Schillinge in die Hand erhalten sollten. Bei der Theuerung des Jahres 1699 speiste er gegen 3000 Unglückliche jedes Glaubensbekenntnisses (II, 150). Im 18. Jahrhundert versah Fürstabt Gerold I. jedes Jahr zwölf Arme mit voller Kleidung; in dem einen Jahre 1745 vergabte er über 2000 Gulden an Leute, welche mit Brand und ähnlichen Schicksalsschlägen heimgesucht waren (II, 188. 189). Im Jahre 1815 erreichten die Studenten, welche hilfesuchend an die Klosterpforte pochten, die Zahl 140 (II, 383).

Das sind die „trägen", „unwissenden", „nutzlosen" Mönche, über welche der Unglaube und die Freimaurerei die Schale ihres Grimmes ausgießen!

Wenn wir auch nicht jedem einzelnen Satze unserer Klostergeschichte unbedingt beipflichten möchten, so ist es doch unsere Ueberzeugung: Wer immer diese überaus gehaltvolle, von Liebe zur Kirche durchwärmte, von würdevoller Einfachheit des Ausdruckes getragene Arbeit unbefangenen Sinnes durchblättert, der wird sich der Wahrnehmung nicht erwehren können: Den Orden des hl. Benedikt haben die dreizehn Jahrhunderte, welche mit all ihren Ungewittern an ihm vorüberzogen, nicht entblättern, nicht morsch und faul machen können; in diesem Baume wohnt eine unverwüstliche Lebenskraft, welche die Menschheit fortwährend mit neuen Blüten und Früchten der Tugend, der Gelehrsamkeit und des Wohlthuns beschenkt.

Otto Braunsberger S. J.

Kirchenmusikalisches. Es sind nun bald volle zwanzig Jahre, seit die „Stimmen aus Maria-Laach“ in den Kirchenmusikalischen Briefen ihr lebhaftes Interesse bekundeten für die kirchenmusikalischen Reformbestrebungen, welche der Mann der That, Dr. Franz Witt, und der von ihm ins Leben gerufene Cäcilienverein sich zur Aufgabe genommen hatten. Seitdem ist nicht nur der hochverdiente Vorkämpfer für die heilige Sache ins Grab gestiegen und sind manche seiner besten Schildknappen ihm gefolgt, sondern es hat sich auch manches andere, was mit den Personen nicht ausstirbt, sondern mit der Sache leibt und lebt und dauert, verändert und gewandelt. Ob der Meister, dem droben im Himmel der liebe Gott seinen Eifer für Gottes Haus lohnen mag, mit allem, was auf Erden geschieht, einverstanden ist, bleibt uns allerdings verborgen; doch wissen wir, daß da droben ein Licht das menschliche Verständniß durchflutet, welches ihm manches anders beleuchtet, als wir auf Erden es uns betrachten können. Zu den Errungenschaften der Witt'schen Bestrebungen und Arbeiten zählen wir wenigstens die Thatsache, daß ihr kirchlicher Geist auch musikalisch schaffende Kräfte der Gegenwart ergriffen hat, welche, wenn man den rein künstlerischen Standpunkt ins Auge faßt, diesen nicht mit Witt und seinen Cäcilianern theilen und deshalb auch einem oder dem andern derselben wohl fremd, fast wildfremd erscheinen mögen.

Die bedeutendste lebende Persönlichkeit, welche auf diese Weise in den Bann der kirchenmusikalischen Reformbestrebungen eingetreten ist, haben wir jedenfalls in dem Münchener Hofkapellmeister und Professor am Conservatorium Joseph Rheinberger. Es ist eine höchst erfreuliche Wahrnehmung, diesen Componisten, der unbestritten zu den Celebritäten der Gegenwart zählt, ernstlich bemüht zu sehen, in seinen musikalisch so werthvollen Werken den liturgischen Forderungen und Stimmungen der Kirche gerecht zu werden. Man kann auch, wenn man sich ein unbefangenes Urtheil wahrt, nicht unterschätzen, daß ein Studium des außerordentlich fein gefügten und leicht hinfließenden Orgelsatzes, welcher die Compositionen dieses Meisters charakterisirt, selbst für jene, die einem strengern Stile huldigen, nützlich sein wird. Darum muß es nur willkommen sein, wenn Männer, deren Namen in Sachen der kirchlichen Musikreform vom ersten und besten Klange sind, den Werken Rheinbergers die richtige Objectivität entgegenbringen.

Als eine andere, nicht minder erfreuliche Erscheinung muß betrachtet werden, daß kein Geringerer als Domchordirector und Propst Mitterer in Brixen an die Herausgabe des Greith'schen Nachlasses sich gemacht hat. Greith gehörte unzweifelhaft zu den bedeutendsten Kirchencomponisten der Gegenwart, und daß es ihm an künstlerischem Ernste wie an correctest kirchlicher Auffassung nicht fehlte, weiß jeder.

Dem Referenten liegen nun die Compositionen eines zwar noch jungen, aber offenbar sehr strebsamen und fleißigen Componisten vor, der, wie seine Werke zeigen, einerseits den Spuren seines Lehrers Rheinberger folgt, andererseits aber auch den Boden der kirchlichen objectiven Normen innehalten will. Es ist das der gegenwärtige Director des Kirchenchores von Bludenz in Vorarl-

berg: Joseph Renner jun. — Herr Renner war ursprünglich Zögling der Regensburger Schule und hat, wie das Vorwort, welches M. Haller zu dessen Missa in honorem St. Petri Apostoli, op. 2, 1886, schrieb, uns meldet, die Traditionen der dortigen Musterschule theoretisch und praktisch mehr als gewöhnlich in sich aufgenommen. Später als Schüler Rheinbergers hat er sich für einen freiern, der modernen Musik sich anschließenden Stil entschieden, der freilich, wie es nicht anders sein kann, noch nicht zu einer durchaus fertigen und abgeschlossenen Einheit gediehen ist, aber jedenfalls zeigt, daß der junge Meister in München viel gelernt und das Beste von Regensburg nicht vergessen hat.

Von seinen Werken nehmen unsere Aufmerksamkeit zunächst in Anspruch drei Compositionen der Missa de Requiem, deren erste (op. 4) im „Kirchenschatz", einer Sammlung von Kirchenmusikalien, Verlag von C. Kothe in Leobschütz, erschienen ist. Das unschwer ausführbare Werk für eine Singstimme im Umfange von einer Octave (d—d) mit schmiegsamer, guter Orgelbegleitung wird Chören, deren Kräfte eine solche numerische Beschränkung des ausführenden Personales sich gefallen lassen müssen, ganz annehmbar und willkommen sein. Die zweite Requiemscomposition (op. 10) für vier Singstimmen, bei Pustet in Regensburg erschienen, bietet eine hin und wieder zwar modern anklingende, aber durchweg ganz gediegen gearbeitete reine Vocalmusik, die der Vollständigkeit des liturgischen Textes volle Rechnung trägt und seinen tiefern Sinn mehr als einmal sehr treffend zum Ausdruck bringt. Das Interesse des Referenten wandte sich aber vorzüglich der dritten Composition des Requiem zu: Missa pro defunctis für eine tiefe Stimme mit Begleitung der Orgel (op. 11), Verlag von Johann Groß in Innsbruck. Dieselbe bestätigt nämlich ganz das oben Gesagte. Sie trägt scharf das Gepräge der Rheinberger'schen Schule, behandelt voll Pietät den liturgischen Text, zeigt aber auch, daß der Componist mit sich selbst noch nicht fertig und abgeschlossen ist. Dieses Requiem ist musikalisch ein sehr schönes Werk, welches, vorgetragen von wohlklingenden Altstimmen mit feingegebener Begleitung, eine vortheilhafte Wirkung machen muß, welche der hochheiligen Handlung, der sie angehört, gewiß würdig sein wird. Stellen, wie die gleich anfangs zu den Worten: et lux perpetua luceat eis sich findende, klingen dem strengern Ohre allerdings weich, und die musikalisch geradezu packende Stelle: mereantur evadere iudicium ultionis. Et lucis aeternae etc. neigt in ihrem dramatischen Colorit zur Grenze des Kirchlichen; allein bei sehr guter Declamation des Textes und der ernsten Haltung der Musik wird die kirchliche Weihe nicht verletzt. Nur ein paar Abschlüsse geben des Chromatischen doch gar zu viel. Hier muß der Componist für sein Können noch das rechte Maß finden. Gerade der Schluß einer den liturgischen Text tragenden Musik muß möglichst ruhig, objectiv sein, weil hier das musikalische Element gleichsam als der reine Widerhall der heiligen Worte zu erscheinen hat. Die schon erwähnte ungezwungene, ruhige und natürliche, würdevolle Declamation des liturgischen Textes ist im allgemeinen eine sehr lobenswerthe Eigenschaft der Compositionen Renners. Sie ist wohl, wie die ganze Behandlung des Textes, ein gutes Erbstück aus Regensburg.

Von Renners übrigen Compositionen möchten wir noch seine „Sechs Offertorien für gemischten Chor“ (op. 5) und die Motettensammlung „Laudate Dominum!“ (op. 18) beide ebenfalls bei Groß in Innsbruck verlegt, erwähnen. Eine, wie sie sich selbst nennt, „leicht ausführbare“ Missa brevis des Componisten hörten wir noch kürzlich hoch droben im Alpenthale in einer Dorfkirche des Ländchens Vorarlberg recht ordentlich aufführen, und wir mußten uns sagen: Das ist eine der heiligen Handlung ebenso entsprechende wie den gutgewillten Kräften der ländlichen Sänger mögliche Musik. Höher steht freilich die recht gut und sorgfältig gearbeitete Messe in E-moll (op. 15), ebenfalls für gemischten Chor, Verlag von Coppenrath in Regensburg. Zum Ende sei noch auf das im Leuckart'schen Verlag zu Leipzig in schöner äußerer Form erschienene Werk Renners aufmerksam gemacht, das er in Dankbarkeit seinem Lehrer Rheinberger gewidmet hat, welcher sich dabei wahrlich des Schülers nicht zu schämen braucht. Es sind dies: „Zwölf Tonstücke verschiedenen Charakters für die Orgel“.

So schließen wir mit dem Wunsche für den Componisten, daß sein musikalisches Schaffen auf der betretenen Bahn ruhig und stetig sich klärend und vollendend vorwärts schreiten möge. Es wird ihm dann die Theilnahme und der Beifall aller Freunde der von ihm gepflegten Art kirchlicher Musik ebenso sicher sein, als ihm das vorurtheilsfreie Urtheil aller jener günstig lauten mag, die einer strengern Richtung huldigen und zu denen Referent selber zählt.

Theodor Schmid S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheim-Archivs und vieler anderer Archive bearbeitet von Dr. Ludwig Pastor. I. Bd.: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius' II. Zweite, vielfach umgearbeitete Auflage. LII u. 771 S. 8°. Freiburg, Herder, 1891. Preis *M.* 10.

Dasselbe. Lieferungs-Ausgabe 1892. (Beide Bände in 20 Lieferungen à *M.* 1.)

Als der I. Band dieses Werkes vor fünf Jahren zuerst erschien, ist von den „Göttinger Gelehrten Anzeigen“ und einigen anderen Organen redlich alles aufgeboten worden, um dasselbe durch kleinliche Nörgeleien und Verdrehungen in der wissenschaftlichen Welt zu discreditiren. Aber es ist nicht gelungen. Zu der gediegenen Abfertigung, welche der Verfasser selbst in einem Anhang zum II. Band jenen Angriffen zu theil werden ließ, gesellte sich als weitere Antwort bald eine französische, italienische und englische Uebersetzung, und nicht bloß eine neue Auflage, sondern auch eine Lieferungs-Ausgabe. Das Werk hat eben nicht nur die berufensten Fachkenner der Kirchen- und Papstgeschichte, der europäischen Staats-, Cultur- und Literatur-

geschichte durch seinen Reichthum an neuen gründlichen Forschungsergebnissen zufriedengestellt, es hat sich auch — ähnlich wie Janssens Geschichte des Deutschen Volkes — einen weiten, allgemeinen Leserkreis erobert, wie ihn selten ein mit so viel urkundlichem Quellenapparat ausgestattetes Geschichtswerk zu gewinnen vermag. Die neue Auflage wird unzweifelhaft den stattlichen Leserkreis noch nach beiden Seiten hin bedeutend erweitern. Dem Fachmann bringt der um 50 Seiten gewachsene Band eine Fülle neuer archivalischer Forschungen aus italienischen wie französischen, deutschen und schweizerischen Archiven, sowie die reife Frucht der seither erschienenen umfangreichen Specialliteratur. Die größere Genauigkeit und Reichhaltigkeit, welche das Werk durch diese eingehende Neuarbeit erlangt hat, wird aber auch dem größeren Leserkreise zu gute kommen. Eine bedeutsame Probe bestand das Buch dadurch, daß an der Gesammtauffassung, trotz der einläßlichsten Prüfung und der umfassendsten neuen Studien, eine Aenderung nicht nöthig war. Durch die vermehrten Materialien und Belege, die verschärfte Charakteristik von Personen wie Ereignissen, die einläßlichere Behandlung mancher Punkte hat sich das ganze Werk vervollkommnet, ohne seine ursprüngliche Physiognomie irgendwie zu verlieren. Einer Empfehlung bedarf es kaum. Das Papstthum steht so bedeutsam im Mittelpunkte der behandelten Zeit, daß sich die Profan- und Culturgeschichte ohne dasselbe gar nicht verstehen läßt. Seine Geschichte ist für jeden Katholiken ein Stück Familiengeschichte, das er nicht nur für sich in Ehren halten, sondern auch nöthigenfalls gegen boshafte Angriffe zu vertheidigen bedacht sein muß.

Giovanni Battista de Rossi, der Begründer der christlich-archäologischen Wissenschaft. Eine biographische Skizze von Paul Maria Baumgarten, LL. D. B. A. Festschrift, dem Begründer der Wissenschaft der christlichen Archäologie zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Mit de Rossi's Bildniß. XIV u. 116 S. 8°. Köln, Bachem, 1892. Preis M. 4.

Schon vor zehn Jahren, als de Rossi sein 60. Lebensjahr vollendete, haben zahlreiche Freunde, die der gelehrte Archäologe durch seine liebenswürdigen Umgangsformen gewonnen hat, sich mit den Verehrern seiner großen wissenschaftlichen Arbeiten zu einem internationalen Fest vereint. Das freudige Ereigniß des 70. Geburtstages durfte um so weniger ohne ähnliche Feier verfließen, weil der große Mann Jahr um Jahr die Zahl seiner hochbedeutsamen literarischen Arbeiten vermehrt und sich einer so rüstigen Gesundheit erfreut, daß er die leitende Stellung in der christlichen Archäologie mehr denn je voll und ganz ausfüllt. So sah die Osterwoche eine auserlesene Zahl von Freunden und Verehrern des Gefeierten vereint, um der Enthüllung seiner Büste am Eingange der Katakombe des hl. Callistus beizuwohnen, wo er seinen ersten und großartigsten Erfolg erlangte durch Entdeckung und Ausgrabung der von Damasus verzierten Papstgräber, der Gruft der hl. Cäcilia, der sogen. Sacramentskapellen und vieler anderer wichtigen Denkmäler. Manche Festschriften und Adressen sind bei dieser Gelegenheit überreicht worden, so auch die vorliegende. Dieselbe behandelt in anziehender Form den Entwicklungsgang, die wissenschaftlichen Reisen, die literarische Thätigkeit, die großen Entdeckungen, die persönlichen Beziehungen und die Auszeichnungen de Rossi's. Das hübsch ausgestattete Buch enthält eine Menge schöner Züge, ansprechender Episoden und belehrender Mittheilungen. Es behält seinen Werth auch nach Verlauf des Festes, besonders darum, weil es an einem großen Beispiel zeigt, was heute nöthig ist, um wissenschaftliche Erfolge zu erlangen, und wie selbst ein de Rossi hat arbeiten müssen, um zu solcher Höhe sich zu erheben.

P. Perry, F. R. S., Jesuit und Astronom, sein Leben, sein Wirken und sein Tod. Von A. L. Cortie S. J. Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übersetzt von H. XVI u. 136 S. 8°. Regensburg, Fr. Pustet, 1892. Preis *M.* 1.40.

Solchen, denen die Grundbegriffe der Astronomie nicht fremd sind, wird das von sachkundiger Hand entworfene Lebensbild des tüchtigen Gelehrten ohne Zweifel Vergnügen gewähren, mannigfaches Interesse und große Erbauung aber jedem gebildeten Leser. P. Perry hat als Mann der Wissenschaft, besonders als exacter Beobachter, Namhaftes geleistet, ist von der englischen Regierung wie von gelehrten Gesellschaften mit manchen ehrenvollen Aufträgen bedacht worden; weithin in England war seine liebenswürdige Persönlichkeit bekannt und hochgeachtet; als braver Ordensmann und seeleneifriger Priester hat er in der Nähe und Ferne ein gesegnetes Andenken hinterlassen. Die gute Uebersetzung und gefällige Ausstattung und die Beigabe einer Anzahl interessanter Abbildungen bei verhältnißmäßig geringem Preis gereichen der Schrift zur Empfehlung.

Isländische Volkssagen. Aus der Sammlung von Jón Árnason ausgewählt und aus dem Isländischen übersetzt von M. Lehmann-Filhés. 273 S. 8°. Berlin, Mayer & Müller, 1889. Preis *M.* 3.60. — Neue Folge, 1891. XXX u. 266 S. 8°. Preis *M.* 4.

Die erste größere Sammlung Isländischer Volkssagen hat Professor Dr. Konrad Maurer 1860 als Frucht seiner Islandsfahrt im Jahre 1857 herausgegeben. Durch seine Vermittlung kam dann 1862 und 1864 (bei Hinrichs in Leipzig) die Drucklegung der viel umfangreicheren Sammlung zu Stande, welche der isländische Gelehrte Jón Árnason, Bibliothekar in Reykjavik, mit Hilfe seiner Landsleute zusammenbrachte. Von diesem werthvollsten Werk über Islands Sagen erschienen zwar schon 1862 bis 1866 dänische und englische Uebersetzungen, kleinere Theile wurden auch in Frankreich und Norwegen übertragen. Bei den fachmäßigen deutschen Sagenforschern fand das Werk die verdiente Beachtung; aber dem größeren Publikum blieb es so gut wie verschlossen, bis J. C. Poestion (1884) eine Anzahl Märchen daraus verdeutschte und Frau Margarethe Lehmann-Filhés die verdienstliche Arbeit auf sich nahm, eine stattliche Anzahl Stücke aus den übrigen Abtheilungen der großen Sammlung zu übersetzen. Ihr I. Band schließt sich an den I. von Árnason an und umfaßt folgende Gruppen: 1. Elben, 2. See- und Meergeister, 3. Trollen und Riesen, 4. Wiedergänger, 5. Auferweckte oder Sendlinge, 6. Folgegeister, 7. Uebernatürliche Gaben, 8. Zauberkünste, 9. Einzelne Zauberer. Die „Neue Folge“ bringt aus dem I. Bande Árnasons noch: 10. Natursagen; aus dem II. dann: 11. Legenden, 12. Geschichtliche Sagen, 13. Sagen von Friedlosen, 14. Schwänke, 15. Aberglauben und Gebräuche. Die Gruppirung läßt zu wünschen übrig, wofür aber die Uebersetzerin nicht verantwortlich ist. Sie hat auf Treue und Genauigkeit der Uebersetzung die anerkennenswertheste Sorgfalt verwendet. Die von ihr getroffene Auswahl ist gut, d. h. für die einzelnen Gruppen recht charakteristisch, und bietet ein recht stattliches Material zur Vergleichung mit den Sagen anderer germanischer Völker, sowie zur Beurtheilung des isländischen Volkes nach dieser Richtung hin. Jeder Leser wird über den gedankentiefen Phantasiereichthum des fernen Inselvolkes mit Recht erstaunen und nicht weniger über die oft herrliche poetische Form, in welche es seine schlichten Erzählungen zu kleiden gewußt hat. Die „Legende“ ist leider, infolge der dreihundertjährigen Herrschaft des Lutherthums, schwach vertreten;

die allerliebste Sage vom „Schneehuhn“ (II, 54) läßt indes vermuthen, daß die Erinnerung an die Madonna noch mehrfach im Volke weitergelebt hat. Allein die Prediger hatten das meist nicht gerne. Bischof Brynjólfr Sveinsson steht mit seiner ausgesprochenen Marienverehrung ziemlich vereinzelt da. Druck und Ausstattung sind vorzüglich.

Th. Körners „Zriny“, nebst einer allgemeinen Uebersicht über Th. Körner als Dramatiker. Von Heinrich Bischoff. 90 S. 8°. Leipzig, G. Fock, 1891. Preis *M.* 1.50.

Die „allgemeine Uebersicht der dramatischen Thätigkeit Th. Körners“, womit die kleine Schrift beginnt (S. 5—26), stellt den absprechenden Urtheilen der Literaturhistoriker wie der Zeitgenossen eine etwas wohlwollendere und darum auch unbefangenere Betrachtung seiner dramatischen Leistungen gegenüber, hebt mit vollem Recht ihre Bühnengerechtigkeit, ihren poetischen Gehalt, ihre idealistische Richtung und ihre Volksthümlichkeit hervor, beleuchtet seine staunenswerthe Fruchtbarkeit und den Fortschritt, den er in so kurzer Zeit machte, und berichtigt danach die allzu ungünstigen Ansichten, welche die literarische Kritik bis dahin über den jugendlichen, heldenhaften Dichter in Umlauf gesetzt hat. Die übrige Schrift (S. 27—90) ist seinem „Zriny“ gewidmet und bietet zunächst eine sehr interessante Zusammenstellung der „historischen Quellen des Trauerspiels“, darunter wesentlich neue, bisher unbeachtete Notizen, dann eine gedrängte Entstehungsgeschichte desselben und endlich eine sehr gehaltvolle und zutreffende Würdigung seiner Mängel und Vorzüge. Die ganze Abhandlung zeugt von einem so eingehenden Studium des Dichters und aller einschlägigen Literatur, von einem so richtigen und maßvollen Urtheil, daß wir wünschen möchten, der Verfasser hätte sich den Rahmen weiter gezogen und eine umfassende Schrift über Körner ins Auge gefaßt. Für das bereits Dargebotene sind wir jedoch dem Verfasser sehr dankbar und hoffen, daß ihn freundliche Anerkennung zu weiteren, umfangreicheren Arbeiten ermuthigen wird.

Franz Grillparzers hellenische Trauerspiele, auf ihre literarischen Quellen und Vorbilder geprüft. Von Dr. Julius Schwering. 183 S. 8°. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1891. Preis *M.* 2.80.

Der Verfasser, unseren Lesern bereits als formgewandter Dichter bekannt (siehe diese Zeitschrift Bd. XXXII, S. 116), widmet sich hier jener Art von Literaturforschung, welche ihren Stoff einerseits bis ins Minutiöse zergliedert, andererseits wieder bis an die Peripherie der äußersten etwa möglichen Einflüsse verfolgt. Für „Sappho“ ergeben sich als Quellen und Vorbilder die „Sappho“ des Franz von Kleist, die Corinne der Frau von Staël und Goethe's Tasso. Für die Medea-Trilogie hat Grillparzer ausgedehnte Vorstudien gemacht und sowohl Apollodor, Diodor, Hyginus, Strabo, Apollonius von Rhodus, Valerius Flaccus benutzt, als die „Medeen“ des Euripides, des Seneca, P. Corneille's, Klingers und Julius von Sodens auf sich wirken lassen. „Des Meeres und der Liebe Wellen“ aber lehnen sich fast ausschließlich an die Elegie „Hero und Leander“ des Musäus. Indem diese einzelnen Einflüsse auf Gestaltung, Fabel, Charakteristik, Form und Sprache der einzelnen fünf Dramen, unter Zuziehung einer Fülle anderweitiger Literatur, erörtert werden, gelangen wir aber nicht zu einer verwickelten, trockenen Abstammungsgeschichte, sondern zu einer überaus gründlichen und geistvollen Charakteristik eines jeden Stückes. Jeder einzelne Zug ist mit der Sorgfalt und Genauigkeit eines Philologen in Erwägung gezogen; dann aber nimmt ein wirklicher Dichter die Sache in die Hand

und entwickelt uns den ganzen dramatischen Aufbau mit vollem poetischem Verständniß. Doch auch da ist der Forscher wieder auf der Hut, etwas in Grillparzers Absichten hineinzutragen, was sich nicht aus den Stücken selbst oder durch positive Zeugnisse nachweisen läßt. Und so bietet die Schrift einen Commentar, der jedem Liebhaber dieser Stücke sehr willkommen sein wird, und zugleich die interessantesten Bemerkungen über die Behandlung antiker Stoffe in der modernen Poesie überhaupt. Niemand wird sie ohne reichen Gewinn und geistige Anregung aus der Hand legen.

Columbus. Ein episches Gedicht von Clara Commer. 94 S. 12°. Münster i. W., Aschendorff, 1892. **Preis *M.* 1.50.**

„Ein kleines Reis nur will ich schüchtern winden
In deines Ruhmes immergrünen Kranz;
Im Tropfen spiegelt sich die Sonne ganz,
Im Ufersand ist Meeresspur zu finden.“

So drückt die Dichterin in dem Einleitungssonett ihren Zweck und ihre Art mit glücklichen Worten aus. Es wird uns ein poetischer Lebensabriß des großen Entdeckers von seiner ersten Ankunft in Spanien bis zu seinem Tode gegeben, und zwar in leichtfließenden, angenehm zu lesenden und durchweg in gemäßigtem edlem Pathos gehaltenen Blankversen. Sehr geschickt hat die Dichterin die religiöse Seite ihres Stoffes hervorgehoben, ihr Lied gleichsam zu einem Franziskanerlied gestaltet. Was die Behandlungsweise angeht, so genügt ein Blick auf den kleinen Umfang des Büchleins, um sofort erkennen zu lassen, daß wir es unmöglich mit einem „epischen Gedicht“ im landläufigen Sinne zu thun haben. Wie in den Thatsachen nur die summa capita zur Sprache kommen, so hält sich auch bis auf wenige Ausnahmen die Darstellung im allgemeinen flüchtig referirend. Ein eigentlich poetisches Interesse wird daher wohl nicht befriedigt. Trotzdem wird mancher, der die Geschichte Colons sonstwoher im einzelnen kennt, sich dieselbe in dieser halbpoetischen Beleuchtung gern wieder ansehen.

Der Antichrist. Das Trauerspiel der letzten Zeiten. Von Karl Landsteiner. **210 S. 8°. Wien, Alfred Hölder, 1891. Preis *M.* 2.**

Ein riesig gewaltiger Stoff! Aber um ihn zu beherrschen, müßte man nicht bloß Dichter, sondern Prophet sein. Wo es sich um den wirklichen Schluß der Weltgeschichte handelt, können bloße Phantasien, auch mit typischem Gehalt, den denkenden Geist nicht recht befriedigen. Da aber der Dichter nicht weiß, mit welchen Völkern, Reichen, Culturformen, Staatsverwicklungen er sicher rechnen kann, so bleibt ihm nichts übrig, als an jene der Gegenwart anzuknüpfen und die letzte Weltkatastrophe schon über die jetzigen Völker und Reiche hereinbrechen zu lassen. Das ist denn auch hier geschehen. Der Antichrist, zunächst Herrscher in Babylon, reißt erst einen Theil von Vorderasien und Afrika an sich, zieht dann als neuer Alexander nach Indien, wo er die russische Macht bricht, erobert China, besiegt in einer riesigen Seeschlacht die vereinigten Flotten Englands und Amerika's, entthront darauf den Papst in Rom, zu dessen Rettung sich umsonst Deutschland, Oesterreich, Frankreich und Spanien vereinigen, und überwindet endlich auf der Ebene Esdrelon ein aus allen Völkern der Erde gebildetes Kreuzheer. An der Spitze seiner Millionen zieht er als Weltherrscher nach Jerusalem und schlägt hier seinen Thron auf, ein zweiter Nero, Julian und Sardanapal, abwechselnd in Wollust und Grausamkeit schwelgend, in seinem Lasterleben durch Gewissensbisse und menschliche Leidenschaften, durch gute

und böse Geister vielfach aufgescheucht und gestört. Endlich stellen sich der Reihe nach die in der Bibel verheißenen Zeichen des Weltendes ein. Das Reich des Antichrists wird erschüttert. Eine Auferstehungskomödie, die er selbst in Scene setzt, vermag sein Ansehen nicht zu halten. Er will nun auch eine Himmelfahrt versuchen; aber da bricht das Weltgericht herein. All das ist mit mächtigem Pathos, oft auch lebendig dramatisch vorgeführt. Allein der Stoff ist zu ungeheuer. Die Riesenschlachten schrumpfen zu kleinen Bühnengefechten und epischen Schlachtberichten, die erschütterndsten Katastrophen zu Scenen von einigen Seiten zusammen. Die furchtbare Entartung der Menschheit und deren Orgien kann der Dichter natürlich nur andeuten, und anstatt eines Grauen einflößenden Scheusals haben wir deshalb stellenweise nur einen sentimental angehauchten Tyrannen vor uns, der allerdings seine Opfer hinterher ganz kaltblütig absticht. Am meisten hemmt jedoch eine tiefergreifende Wirkung die sonderbare Mischung apokalyptischer Anschauungen, Bilder, Wendungen, Stimmungen mit der Geographie, Politik und Cultur der prosaischen modernen Welt, die Mischung biblisch-prophetischer Sprache mit moderner Zeitungssprache, und beides dazu noch in dem freibehandelten Reimvers der deutschen Volksbühne, wie ihn der Dichter aus Goethe's Faust herübergenommen hat. Manche Scenen nehmen sich in dieser Form ganz trefflich aus, aber für die furchtbarste Tragödie der Welt klingt sie uns zu gemüthlich. Wir glauben, es ist nicht ohne Grund, daß die größten katholischen Dramatiker, wie ein Lope und Calderon, diesen Stoff unberührt gelassen haben. Nur das schlichte Mysterienspiel hat ihn auf die Bühne gebracht; aber wo findet sich heute jene kindliche Einfachheit, welche dasselbe voraussetzt? An schönen Stellen fehlt es indes der vorliegenden Dichtung nicht, und niemand wird sie ohne geistige Anregung lesen.

Marienblumen. Gedichte von F. W. Weber. 106 S. 8°. Köln und Leipzig, Ahn, 1892. *M.* 2.60; geb. *M.* 3.

Den Freunden des Sängers von „Dreizehnlinden" wird diese volksthümliche Ausgabe der „Marienblumen", welche bisher nur in der sehr kostspieligen Prachtausgabe vorlagen, äußerst willkommen sein. Die 23 Gedichte schließen sich mehr oder minder enge an die einzelnen Gedanken des Englischen Grußes an, sind bald als reine Lieder, bald als Betrachtungen, bald als Bilder oder lyrische Erzählung gehalten; häufig klingen sie wie volksthümliche Lieder oder sind Umdichtungen solcher; bisweilen jedoch weisen sie auch künstlichen Strophenbau auf, verrathen aber immer den Meister der poetischen Form. Inhaltlich sind die einzelnen Nummern nicht alle gleichwerthig; nicht wenige aber dürften kühn ihren Platz unter den besseren Gedichten Webers beanspruchen. Dahin möchten wir besonders die volksthümlichen zählen, die ganz unbedingt Weber'sches Gepräge tragen. Der Preis von *M.* 2.60 für die 23 Stücke scheint uns nicht gerade ein volksthümlicher, wenn auch zugegeben werden muß, daß die Ausstattung eine sehr gute ist.

Miscellen.

Die „Nachfolge Christi" im Antiquariatskatalog. Es ist eine bekannte Thatsache, daß die Lagerkataloge, wie sie jetzt von den großen Antiquariatshandlungen versendet zu werden pflegen, nicht mehr bloß als Mittel des Vertriebes dienen. Nach Wissenschaften oder besonderen Zweigen von Wissenschaften sachverständig geordnet und mit bibliographischer Genauigkeit ausgearbeitet, bieten sie oft die interessantesten und wichtigsten Bemerkungen, regen mannigfach an und können selbst für den Forscher zur ergiebigen Quelle neuer Erkenntniß werden. Die Kataloge der alten Firma Rosenthal in München erfreuten sich in dieser Hinsicht längst eines vorzüglichen Rufes. Von ganz außergewöhnlichem Interesse aber ist der Katalog 81 dieses Jahres, den sie jüngst über das einzige Buch von der Nachfolge Christi und die mit demselben zusammenhängenden Streitfragen veröffentlicht hat. Derselbe verzeichnet 680 Nummern, wovon 345 Ausgaben der Imitatio selbst, in 42 verschiedenen Sprachen und allen nur denkbaren Formen bis zur Blinden-Ausgabe, stenographischen, mikroskopischen und künstlerisch ausgeführten Luxus- und Pracht-Ausgabe, dabei nicht nur in katholischer, sondern auch in jansenistischer und recht reichlich in protestantischer Redaction. Weitere 39 Nummern beziehen sich auf andere Werke oder Sammelausgaben von Thomas a Kempis. Die Streitfrage über die Autorschaft jenes goldenen Büchleins setzt der Katalog als ungelöst voraus; er verzeichnet daher ebensowohl die Werke der beiden anderen Männer, die als Verfasser genannt werden, jene des Pariser Kanzlers Gerson und — trotz seiner sehr dunkeln Existenz — auch dasjenige, was dem Abte Joh. Gersen, der in Vercelli gelebt haben soll, vormals zugeschrieben wurde. Auch die gesammte Streitliteratur und alle jene Werke, welche bei dem jahrhundertelangen Kampfe um den wahren Verfasser der Imitatio irgend in Betracht gezogen wurden, haben in dem Kataloge Zugang gefunden.

P. A. de Backer S. J. hatte in seinem Essai bibliographique sur le livre De imitatione Christi (Liège 1864, VIII und 258 S. 8°), nur auf die Imitatio selbst und die Streitschriften sich beschränkend, nicht weniger als 3301 Nummern und zu diesen noch einen stattlichen Anhang von Ergänzungen namhaft gemacht. Es ist also klar, daß der Rosenthal'sche Katalog mit seinen 680 Nummern (unter denen überdies manche Doubletten) als Literaturverzeichniß von einiger Vollständigkeit gar nicht in Betracht kommen kann. Um so mehr ist aber hervorzuheben, daß Rosenthal eine ganze Reihe von Nummern aufweist, welche selbst dem Spürsinn eines so vortrefflichen Bibliographen wie de Backer entgangen waren. Trotz dieser Unvollständigkeit und der ganz unberechenbaren Zufälligkeiten, von denen der Bestand eines Antiquariatslagers abhängig ist, bietet dieser Katalog ein lehrreiches oder zum mindesten ein interessantes Bild von der Geschichte des berühmten Büchleins.

Von den fünf handschriftlichen Nummern der Imitatio, die verzeichnet sind, alle aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, gehören vier Deutsch-

land an; keine derselben nennt den Namen des Verfassers. Nur das Facsimile des bekannten Brüsseler (bezw. Antwerpener) Codex bezeichnet am Ende als den Schreiber Thomas a Kempis. Es folgen in chronologischer Ordnung die lateinischen Drucke. Von den 36 ersten (1469—1550) bezeichnen 12 keinen Verfasser, 24 nennen als solchen den berühmten Kanzler der Pariser Universität, Joh. Gerson. Aber zwei der letzteren (von 1535 und 1554) haben am Schluß die Bemerkung, daß Gerson fälschlich statt des Regularcanonikers Thomas von Kempen dem Buche den Namen gebe.

Die älteste holländische Uebersetzung von 1514 kennt keinen Verfasser, von den fünf ältesten deutschen Uebersetzungen (1486—1545) nennen vier keinen Namen, nur die älteste trägt den des Thomas von Kempen. Die sämmtlichen alten italienischen Uebersetzungen (1488—1578) verzeichnen den Kanzler Gerson als Verfasser, mit der einzigen Ausnahme jener von 1573, wo zum erstenmal der Name Kempis erscheint. In den lateinischen Drucken ist dies schon zehn Jahre früher zum erstenmal geschehen (Nr. 42). Aber noch von den nächstfolgenden Nummern tragen 11 (aber nur fünf verschiedene Ausgaben) den Namen Gersons, gegen vier, die für Kempis stehen. Die Verbindung des Büchleins mit der Person des Pariser Kanzlers findet im Kataloge selbst einigermaßen ihre Erklärung. Im VI. Abschnitt bietet derselbe die Ausgaben der Gerson'schen Werke und läßt damit einen Blick thun auf das überwältigende Ansehen, das der „doctor christianissimus", der fromme, gemüthsinnige und geistvolle Gelehrte in damaliger Zeit genoß. Männer wie Geiler von Kaysersberg und Jakob Wimpheling haben es als ein großes und segensreiches Werk betrachtet, an die Herausgabe von dessen Schriften selbst Hand anzulegen. Es lag nahe, einem so vielbewunderten und verehrten Geistesmann, der zugleich so fruchtbarer ascetischer Schriftsteller gewesen war, auch dieses einzigartige Schriftchen zuzueignen. Dazu kam, daß von den 24 ersten Nummern lateinischer Drucke 14 zugleich mit dem Buche „De imitatione Christi" das Werkchen Gersons „De meditatione cordis" enthalten; vier Ausgaben tragen keinen Namen, die übrigen nennen sich nach Gerson. Eine Handschrift der Werke Gersons (Nr. 385) enthält die Imitatio mitten unter Gersons Opuscula, und in mehreren alten Drucken (Nr. 409 und 410, vgl. 46) tragen zwei kleine Werke (De elevatione mentis und Alphabetum divini amoris) den Namen Gersons, wenngleich sie sogar in dem betreffenden Drucke selbst Thomas von Kempen zugeschrieben werden.

Mit Nr. 59 des Kataloges, fast mit dem Jahre 1600 zusammenfallend, scheint eine Wendung einzutreten. Diese Nummer verzeichnet die Imitatio-Ausgabe eines der ersten und verdientesten Kempisforscher, des P. Sommalius S. J., und zwar bereits in 2. Auflage. Seitdem ist der Name des Thomas von Kempen der herrschende. In den lateinischen, deutschen, holländischen und englischen Ausgaben verschwindet nicht nur Gerson, sondern auch die neutrale Anonymität; 50 Jahre später wird der Name des Thomas durch P. Nieremberg S. J. alleinherrschend auch in den spanischen Ausgaben. Selbst Frankreich scheint von 1605—1646 nur noch Kempis zu kennen. Aber gerade da alles klar und gesichert erscheint, beginnt jener lange und hitzige Kampf.

Nr. 66 verzeichnet zum erstenmal eine Imitatio-Ausgabe unter dem Namen des „Joannes Gessen O. S. Ben.“ Dieselbe ist veranstaltet durch den Benediktiner der Casinenser Congregation P. Const. Cajetanus 1616. Sie gründet auf der 12 Jahre vorher durch P. B. Rossignoli S. J. gemachten Entdeckung des Codex Aronensis mit seinen Namensinschriften. Damit war in das friedliche Lager der Kempisverehrer die erste Bombe geworfen. Schon die nächste Nummer des Katalogs bringt eine Antwort, die ersten „Vindiciae Kempenses“, aus der Feder des gelehrten P. Rosweyde S. J. (1617). Ungestört durch die bald erfolgte Entgegnung des P. Cajetanus 1618 (Nr. 485), läßt dieser 1626 auch seine Lebensgeschichte des Thomas von Kempen erscheinen, die seitdem in ungezählte Imitatio-Ausgaben Aufnahme gefunden hat. Für die nächste Zeit beherrschen Sommalius und Rosweyde den Kampfplatz und den Markt. Nur wie zur Abwechslung erscheint hier und dort auch von anderer Seite eine neue Ausgabe, wie etwa die protestantische des Th. Biller von Bremen 1628. Aber P. Cajetanus rückt 1644 mit neuen Batterien ins Feld (Nr. 78 und 486), und der Kampf entbrennt mit neuer Heftigkeit; denn jetzt sind es auch des ehrwürdigen Thomas eigene Ordensbrüder, die dessen Autorschaft verfechten wollen. P. Fronteau bezeichnet schon auf dem Titel seiner Gegenschrift (Nr. 80) die Zueignung der Imitatio an Gersen als „Betrug“, und wenige Jahre später führt er seine „Argumenta duo nova“ mit Siegeszuversicht ins Feld (Nr. 516). Jetzt trat auch P. Heser S. J. würdig in die Fußstapfen seiner Ordensgenossen Sommalius und Rosweyde, nicht bloß als entschiedener Verfechter der Autorschaft des ehrwürdigen Kempis, sondern auch als gediegener Kenner von dessen Schriften und Geisteslehre überhaupt (Nr. 544—549, vgl. 137). Und auch Joh. Bollandus S. J. gibt öffentlich seine Stimme für Thomas von Kempen ab (Nr. 88). Als letzter Act im großen Kampfe konnten P. Papebrochs Bemerkungen und Erklärungen im Bollandistenwerke (1680) betrachtet werden (Nr. 444). Sie waren die Vorboten neuer Kämpfe. Zwei Forscher wie Papebroch und Henschen sprachen trotz der großen Verehrung, die sie aus Kempens übrigen Schriften für den großen Geistesmann gefaßt haben, die Ansicht aus, daß bis dahin für dessen Autorschaft nichts bewiesen sei. Die Nachfolge Christi sei älter als Thomas von Kempen, und sie stimme nicht mit dessen übrigen Werken. Die Manuscripte, die für Abt Gersen sprächen, hätten sie nicht gesehen. Wenn aber alles damit seine Richtigkeit habe, wie behauptet werde, so stehe es günstiger mit Gersens Ansprüchen als mit denen für Thomas a Kempis. Aber für jetzt wurde diese Ansicht wenig beachtet. Von 1664 bis 1722 verzeichnet der Katalog 36 weitere Nummern lateinischer Drucke. 34 derselben nennen Thomas als Verfasser; von den zwei anderen, die beide zum Gebrauch von Benediktinerklöstern bestimmt, nennt die eine niemanden, die andere den Abt Gersen.

Mit dem zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts beginnt der zweite große Kampf. Er verräth sich auf manchem Blatte des Katalogs. Die Streitschriften schwellen an; unter den französischen wie den lateinischen Drucken mehren sich die Ausgaben, die keinen Verfasser nennen, unter den lateinischen auch die, welche des Abtes Gersen Namen tragen. Die Benediktiner Erhard,

Mezler, März treten für Gersen auf den Plan (Nr. 118—120 und 585); ersterer ziert seine Imitatio-Ausgabe mit Gersens Bildniß. Einen fleißigen Bundesgenossen fanden sie an dem französischen Weltpriester J. Valart (Nr. 129, 132—135). Doch die Kempisfreunde lassen deshalb den Muth nicht sinken. Der regulirte Chorherr Eusebius Amort, ein als Dogmatiker wie als Moralist bekannter Theologe, ergriff für seinen Ordensgenossen Thomas von Kempen das Wort 1725. Der Katalog (Nr. 446—449) verzeichnet von ihm vier geharnischte Streitschriften, deren letzte den bezeichnenden Titel trägt: „Moralis certitudo pro Thoma Kempensi“. Daß P. Erhard darauf die Antwort nicht schuldig blieb, zeigen Nr. 505 und 506.

Der Antiquariatskatalog läßt somit folgenden Gang erkennen: Bis 1600 im allgemeinen Ignorirung, wenn nicht Unkenntniß des wirklichen Verfassers, oder Zueignung der Autorschaft an den Kanzler Gerson. 1600—1650 der erste große Kampf mit entschiedenem Vortheil für Thomas von Kempen, dann allgemeiner und ruhiger Besitz. Mit 1722 beginnt der zweite große Kampf, und trotz einer Mehrheit von Stimmen für Thomas herrscht seitdem Schwanken und Zweifel. Gerade 100 Jahre nach dem Ausbruch dieses zweiten Treffens macht Gence in Frankreich einen letzten Versuch für die Autorschaft des Kanzlers Gerson (Nr. 523—531). Gregory stellt in Italien durch neue Argumente zu Gunsten des Abtes Gersen das Treffen wieder her (Nr. 533—535). Zwar hat Msgr. Malou zum Vortheil der Kempisten wieder große Erfolge zu verzeichnen (Nr. 588, 3. Aufl.), während in Deutschland Mooren (Nr. 602) u. a. in gleichem Sinne kämpfen. Aber dies spornt die Gersenisten nur zu neuen Anstrengungen. Diese erreichen ihren Höhepunkt in den Schriften des P. Wolfsgruber O. S. B. (Nr. 677—678), stürzen aber zusammen unter der Kritik, die sie herausgefordert. Es folgen die Jahre der Siegeszuversicht, im Katalog vertreten durch O. A. Spitzen, katholischen Pastor von Zwolle, und P. V. Becker S. J. für Holland, und die Arbeiten des protestantischen Pastors K. Hirsche für Deutschland. Die fleißige Arbeit des Prof. Keppler faßt 1880 das Resultat des langen Streites zusammen. Aber schon ein Jahr später erscheint der erste der Aufsätze des P. Denifle (Nr. 498), welche zwar die letzten Hoffnungen und Ansprüche der Gersenisten völlig niederschmettern, die Frage nach dem Verfasser aber aufs neue öffnen.

Mit dieser Uebersicht sind nur einige lehrreiche Seiten dieses merkwürdigen Kataloges angedeutet, der von Anfang bis zu Ende voll von Interesse ist. Wie in demselben das trockene Verzeichniß der Ausgaben angenehm unterbrochen und gehoben wird durch schöne Facsimiles und Nachbildung von Bildern und Miniaturen, so verräth sich bei dem ganzen Unternehmen, daß ein mehr ideales Interesse hier die geschäftsmännische Betriebsamkeit überwogen hat; und das ist neben dem sachlichen Werthe des Kataloges eine höchst wohlthuende Erscheinung.

Eine Bankrotterklärung von seiten des liberalen Oekonomismus.

1. Die innere geistige Verwandtschaft zwischen Socialismus und Liberalismus ist eine unbestreitbare Thatsache[1]. Aber — so wird man vielleicht sagen — steht denn nicht gerade die vorzüglichste Unterscheidungslehre des liberalen Oekonomismus, die naturgesetzliche Auffassung der Volkswirthschaft, im schroffsten Gegensatze zur socialistischen Entwicklungslehre?

In der That, beide Theorien enthalten gegensätzliche Momente. Der wissenschaftliche Socialismus bekämpft den Absolutismus und Kosmopolitismus der liberalen Theorie. Er kennt keine unveränderlichen Naturgesetze der Volkswirthschaft, die für alle Zonen und Zeiten Geltung besitzen. Alles, die materielle und die sogen. geistige Ordnung, ist für ihn in stetem Fluß, der Wechsel, die Veränderlichkeit das einzig Bleibende in dem unablässig, unaufhaltsam vorantreibenden Strom. Nichtsdestoweniger liegt beiden anscheinend so feindlichen Theorien derselbe Irrthum zu Grunde: die Läugnung der menschlichen Freiheit. Mag ich den Eigennutz zur Triebfeder aller wirthschaftlichen Handlungen machen und dabei den Naturinstincten eine naturgesetzliche Wirksamkeit zuschreiben, oder von „dem geschichtlichen Muß, das in der Entwicklung liegt", reden — in beiden Fällen steht der Mensch hilflos Mächten gegenüber, die ihn mit absoluter Gewalt beherrschen, ja denen er von innen heraus, durch seine eigene Natur unterworfen ist. Darum muß der Arbeiter sich ruhig ausbeuten, der Handwerker vom Großkapital sich zermalmen, die ganze Welt sich von dem Wucherer berauben lassen. Es sind — so werden wir belehrt — die ehedem „latenten Naturgesetze" der Industrieperiode, welche heute eine

[1] Vgl. M. Pachtler S. J., „Die Ziele der Socialdemokratie und die liberalen Ideen". 3. Heft der „Socialen Frage, beleuchtet durch die ‚Stimmen aus Maria-Laach'". Freiburg 1892.

derartige Gestaltung des wirthschaftlichen Lebens mit Nothwendigkeit verlangen. Der Socialismus ist damit zufrieden. Nur kennt er noch ein anderes „latentes Naturgesetz“. Die fortschreitende Concentration des Reichthums, behauptet er, die immer kühner vollzogene Beraubung des Volkes führt die menschliche Gesellschaft „naturnothwendig“ einem Zeitpunkt entgegen, in dem die Productions- und Verkehrsmittel nur einigen wenigen gehören; dann ist der Augenblick gekommen, in welchem das expropriirte Volk den Raub für sich zurückverlangt und die kapitalistische Gesellschaft von der communistischen verdrängt wird.

2. Beide Theorien, sowohl die naturgesetzliche Auffassung der Volkswirthschaft, wie sie von den Oekonomisten der Smith'schen Schule vertreten wird, als auch jenes fatalistische Wahngebilde der socialistischen Geschichtslehre, können einer streng wissenschaftlichen Prüfung gegenüber nicht Stand halten. Kein „geschichtliches Muß“, keine ökonomischen Naturgesetze beherrschen die sociale Welt. Die Völker tragen in der Regel selbst die volle Verantwortung für ihre wirthschaftlichen Zustände. In glänzender Rede ist neuerdings der geistreiche italienische Schriftsteller Edmondo de Amicis an diesen praktisch so bedeutsamen Gedanken herangetreten.

„Die Thatsache des elenden Lebens und der gerechtfertigten Unzufriedenheit des größten Theiles der Menschen, eine Thatsache, welche sowohl armen wie reichen Ländern gemeinschaftlich ist und Ländern von allen Graden der Civilisation — ist sie die Wirkung eines Naturgesetzes oder der menschlichen Gesetze? Jene Gewalt, die auf einem Pole der Gesellschaft den Reichthum aufhäuft, und den Pauperismus und die Unwissenheit auf dem andern, ... die so viele überflüssige Schätze und so viele unbefriedigte Bedürfnisse, so viel glückliche Muße und so viel verzweifelte Mühe bestehen läßt — ist sie ein Schicksal der Menschheit oder eine fehlerhafte menschliche Institution? Daß die fortschreitende Civilisation unter ihren Schritten Milliarden von menschlichen Geschöpfen zermalmt; daß unter den Füßen dieser civilisirten Gesellschaft, wie eine Drohung an alle, der schreckliche Abgrund des Elends gähnt; daß immer wilder wird dieser Kampf um die Existenz, der das Beste der Kräfte aller absorbirt, die Gewissen verdirbt und die Herzen verwildert, indem er um jeden Sieger hundert Besiegte zu Boden wirft; daß Millionen von Menschen, welche arbeiten, dahin gebracht werden, zu fürchten und zu verfluchen als eine Geißel jede Arbeit ersparende Erfindung des menschlichen Geistes; daß das Brod, die Existenz unzähliger Familien auch in gewöhnlichen Zeiten abhänge von den tausend Wechselfällen eines ungeregelten und wüthenden

mercantilen Krieges, woran sie keine Schuld trifft, und wovon sie kein Bewußtsein haben: ist das eine unbesiegbare Nothwendigkeit, oder ist es die Folge einer langen Reihe von Fehlern? Daß endlich jede Nation in sich zwei Völkerschaften habe, wovon die eine mißtraut und fürchtet, und die andere knirscht und droht; daß, um nicht wenige Rebellen, sondern ganze Mengen im Zaume zu halten, nothwendig sei die Angst vor den Gesetzen und die Macht der Waffen; daß das festliche Geschrei der wenigen, welche dem Fortschritte Lobgesänge spenden, immer übertönt wird von dem ungeheuerlichen, zunehmenden, unstillbaren Wehklagen einer unendlichen Menge: ist dies das Product eines mysteriösen socialen Gesetzes, über das der Mensch nichts vermag, oder ist dies die Wirkung des menschlichen Egoismus, der eins wurde mit den Institutionen und Gebräuchen, die Wirkung irgend eines enormen Hindernisses in dem Organismus der Gesellschaft, dessen Wegräumung das Blut wieder leicht in allen seinen Gliedern circuliren machen und ihm Gesundheit und Frieden wiedergeben würde? Mit einem Worte: gibt es oder gibt es nicht irgend ein souveränes Mittel oder eine Reihe von Heilmitteln gegen einen solchen Haufen von Uebeln?"[1]

3. Auf diese Frage antworten wir mit aller Entschiedenheit: Ja, es gibt ein souveränes Mittel, welches alle übrigen Heilmittel in sich enthält: die Rückkehr der menschlichen Gesellschaft zum wahren, vollen Christenthum. Emil de Laveleye hat einmal gesagt: „Das Eigenthumsrecht wird sich modificiren im socialen Sinne, oder die bürgerliche Gesellschaft wird auseinander gehen."[2] Nun wohl, das Christenthum ver-

[1] „Deutsche Warte." Monatshefte, herausgeg. von E. Pernerstorfer. XII. Jahrgang. 3. Heft. Wien 1892. S. 161 ff. Leider vermag E. de Amicis den utopischen Charakter auch des heutigen Socialismus nicht klar zu erkennen.

[2] E. de Laveleye ging in seinen Forderungen allerdings viel zu weit. In seinem Werke „De la propriété et de ses formes primitives" (2e édit. Paris 1877) wird er zum Agrarsocialisten. Indem er historisch nachzuweisen versucht, daß es bei allen Völkern ursprünglich nur collectiven Grundbesitz gegeben habe, gelangt er zu dem theoretischen Schlusse, das Grundeigenthum sei überhaupt keine allgemeine naturrechtliche Einrichtung, und zu der praktischen Forderung, an Grund und Boden Collectiveigenthum einzuführen als Bürgschaft der Freiheit des Menschen. — Die Beweisführung de Laveleye's ist hinfällig. Zunächst ist es historisch falsch, daß alle Völker ursprünglich Grund und Boden collectiv besessen haben. Das Wirthschaftsleben hat keineswegs überall dieselben Phasen durchlaufen. Nicht jedes Volk war zuerst ein Jägervolk, dann ein Hirtenvolk und endlich ein Ackerbauvolk mit Privateigenthum an Grund und Boden. Es sind das typische Grundformen der historischen Entfaltung des Wirthschaftslebens, aber keine allgemeinen geschichtlichen Entwicklungsperioden der Völker. Sobann

urtheilt das absolute, selbstsüchtige Eigenthum und kennt nur ein durch sociale Pflichten beschränktes Eigenthumsrecht. Die Güter der Welt sind zur Versorgung der Menschheit bestimmt, und das Eigenthum soll hierfür ein Mittel, kein Hinderniß sein. Das Christenthum verwirft den kapitalistischen Wucher, das Grundübel unserer Zeit. Wie ehedem, so würde auch heute das Christenthum eine befriedigende Harmonie zwischen Kapital und Arbeit wiederherstellen. Aber die Stimme des Christenthums wird nicht gehört im Rathe der Völker. Das Geld regiert die Welt und führt sie immer schneller dem Abgrunde entgegen. Carlyle vergleicht die gegenwärtige Welt mit „einer wilden und chaotischen Heide, mit pestartigen Nebeln bedeckt, belastet mit einer bleiernen Atmosphäre, in welcher die Sintflut wogt und Revolutionsblitze zucken, und durch die weiten Finsternisse leuchten nur die Phosphorescenzen der Philanthropie, und es sind keine Sterne mehr am Himmel". O ja, der liberale Kapitalismus trieft von Humanität und Philanthropie. Nicht nur Gedenktafeln für verunglückte Arbeiter errichtet er, sondern auch Bildungsvereine, Wärmestuben, Suppenanstalten, Krippen u. s. w. werden gegründet oder unterstützt. Ja sogar zu einer Arbeiterschutzgesetzgebung versteht man sich halbwegs, freilich mit saurer Miene. Eines jedoch bleibt unantastbar: der Kapitalprofit und die freie Bewegung des mobilen Kapitals. Was immer eine würdige Lebenshaltung der arbeitenden Klassen, ihre materiellen Existenzbedingungen möglichst vollkommen und dauernd sicherstellen könnte — die Regelung der Concurrenz zur Wahrung der wirthschaftlichen Selbständigkeit der Mittelklassen, die gesetzliche Verhinderung des unlautern Wettbewerbes in Handel und Gewerbe, der künstlichen Bildung von Monopolen, der ebenso zweifelhaften wie profitablen Gründer- und Börsengeschäfte u. dgl., kurz, was eigentlich den Kernpunkt der socialen Frage ausmacht: die Vernichtung jenes tausendköpfigen Ungeheuers, des kapitalistischen Wuchers, auf der ganzen Linie des wirthschaftlichen Lebens und in allen seinen Formen —, dafür ist der liberale Oekonomismus und Kapitalismus eben deshalb nicht zu haben, weil er hier sich selbst ins Herz treffen müßte. Redet man von solchen Dingen, dann wird er nervös, sucht die längst verrosteten Waffen der „classischen" Oekonomik hervor und singt

muß de Laveleye zugeben, daß selbst bei jenen Völkern, bei denen ursprünglich der Boden im Collectiveigenthum gestanden, mit steigender Cultur das Privateigenthum am Acker sich ausgebildet habe. Das ist aber ein Beweis, daß allgemeines Collectiveigenthum an Grund und Boden nur auf niedriger Culturstufe möglich ist. Vgl. V. Cathrein S. J., Moralphilosophie II. Freiburg 1891. S. 190 ff.

das alte Lied vom Walten der Natur, von der goldenen Freiheit als unerläßlicher Bedingung des materiellen Fortschrittes der — Völker.

Solange der Liberalismus in den Parlamenten herrscht, wird in der That die so dringend nothwendige Reform sich nicht vollziehen. Er allein ist jenes „enorme Hinderniß in dem Organismus der Gesellschaft, dessen Wegräumung das Blut wieder leicht in allen seinen Gliedern circuliren machen und ihm Gesundheit und Frieden wieder geben würde". Der Untergang des Liberalismus ist die Rettung der Gesellschaft.

4. Es war nicht unsere Absicht, die Impotenz des Liberalismus auf socialem Gebiete im einzelnen näher zu beleuchten. Wir beschränken uns hier vielmehr darauf, den vollkommenen Bankrott der liberalen Theorie nachzuweisen.

Der liberale Oekonomismus steht und fällt aber mit der Lehre von einer „naturgesetzlichen" Ordnung der Volkswirthschaft. Die Unhaltbarkeit dieser Doctrin, ihr Widerspruch mit den Lehren der empirischen Psychologie wurde im vorigen Hefte (S. 113 ff.) dargelegt. Gleichwohl würden wir unserer Aufgabe nur theilweise genügt haben, wollten wir nicht in besonderer Weise noch der methodologischen Untersuchungen Carl Mengers[1] gedenken, vermittelst welcher der bekannte Wiener Professor, der zuweilen als Begründer einer neuen Oekonomistenschule gepriesen wird, den verlorenen Posten der „Naturgesetze" des wirthschaftlichen Lebens, auf dem Wege logischer Abstractionen und Deductionen, zu behaupten sich bestrebte.

5. Wer Adam Smiths Untersuchungen über „Die Natur und die Ursachen des Reichthums der Völker" liest, wird jedenfalls nicht bezweifeln können, daß Smith weit davon entfernt war, seine Lehren lediglich als logische Ergebnisse einer bloß abstracten Betrachtungsweise hinzustellen. Im Gegentheil beruft sich der schottische Gelehrte überall auf die Erfahrungen des Lebens und der Geschichte. In ähnlicher Weise verfuhren seine Anhänger. Namentlich J. B. Say hob scharf den empirischen Charakter der politischen Oekonomie hervor. Der abstracte und deductive Charakter der liberalen Theorie tritt klar erst bei Mill, Senior, Rossi und Cairnes hervor. Senior zufolge beruht die politische Oekonomie auf einer kleinen Anzahl allgemeiner Sätze, deren Grundlage das Axiom ist, daß jeder Mensch seinen Reichthum mit möglichst wenig Opfern zu ver-

---

[1] „Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere." Leipzig 1883.

mehren begehrt. Das führt zur Arbeit und Arbeitstheilung, zur Bildung und Anhäufung von Kapital, zur Einführung des Geldes, zur Aneignung von Grund und Boden. Die Producte vermehren sich, und je nach dem Antheil, den Arbeit, Kapital, Grund und Boden an der Production genommen, vertheilen sie sich als Lohn, Profit, Interesse oder Rente. Dieses alles aber wird geregelt durch das höchste Gesetz von Angebot und Nachfrage. Das ist der kurze Inbegriff der ganzen „deductiven" politischen Oekonomie[1]. Ihr Verfahren ist offenbar höchst einfach. Die Entwicklung der ökonomischen „Gesetze" aus dem obersten Princip vollzieht sich leicht und glatt. Schade nur, daß jenes Axiom, welches der ganzen Deduction zu Grunde liegt, das „ökonomische Princip", kein eigentliches „Naturgesetz" zum Ausdruck bringt, und der Mensch, wie er überhaupt in seinem Streben nach Reichthum frei bleibt, all die herrlichen Deductionen der ökonomischen Wissenschaft zu Schanden machen kann. Kurz, die liberale Oekonomik irrte, indem sie dem Naturinstincte der Selbstliebe und des Eigennutzes eine Herrschaft über den menschlichen Willen zuschrieb, die in directem Widerspruche mit den klarsten Thatsachen des alltäglichen Lebens stand.

6. Ein großes Verdienst Professor Mengers besteht jedenfalls darin, diese Schwäche der liberalen Theorie klar erkannt und offen eingestanden zu haben. Er gibt von vornherein zu, daß die Erfahrung der naturgesetzlichen Auffassung der Volkswirthschaft ungünstig sei. Es war „der Irrthum der Socialphilosophen, daß sie zu exacten Socialgesetzen durch das Mittel der empirischen Forschung, somit auf einem Wege zu gelangen suchten, auf welchem exacte Gesetze der Erscheinungen überhaupt nicht erreichbar sind"[2].

Wir dürfen in der That gespannt sein, zu erfahren, wie Menger auf theoretischem Wege das gewinnt, für welches die Erfahrung keinen Anhaltspunkt bietet. — Die Natur bietet ihre Güter nicht immer und überall in der gleichen Weise: anders dort, „wo das Brod als Frucht gepflückt wird", anders in den kalten und unfruchtbaren Wüsten der Polarwelt. Bald ist sie karg, bald verschwenderisch. Aber überall, wo Glieder unseres Geschlechtes wohnen, bilden nothwendig die von der Erde, von Wald und Fluß, von Meer und Luft gebotenen Güter den Ausgangspunkt der menschlichen Wirthschaft. Menger stellt nun die Behaup-

---

[1] E. de Laveleye in „Revue des deux mondes". 1878. 1. p. 900.
[2] Menger, „Untersuchungen". S. 260.

tung auf, daß, wie der Ausgangspunkt, so auch das Endziel aller menschlichen Wirthschaft durch die Verhältnisse, die jeweilige ökonomische Sachlage, „streng determinirt", also der menschlichen Willkür völlig entzogen sei[1].

Wir bestreiten nicht, daß der Mensch zu jeder Zeit und an allen Orten der Nahrung, Kleidung und Wohnung bedarf. Die Sicherstellung der Mittel zur Befriedigung dieser unserer unmittelbaren Bedürfnisse stellt ja zunächst den Zielpunkt der menschlichen Wirthschaft dar. Auch das natürliche Verlangen des Menschen nach einer gewissen Mannigfaltigkeit der Befriedigung, Seniors „law of variety", wird immer und überall mehr oder minder sich geltend machen. Ein Diner, das nur aus Kartoffeln oder nur aus Brod oder nur aus Fleisch besteht, wird den Menschen weniger anziehen als ein solches, bei dem von all diesem etwas geboten wird. Ebenso ist es allgemein zugestanden, daß mit steigender Cultur nicht nur die Befriedigung der Naturbedürfnisse sich verbessert, die Anstandsbedürfnisse sich verfeinern und vermehren, sondern überdies die Lebensart und Lebenshaltung durch besondere Landessitten und Gewohnheiten bedeutend beeinflußt wird. Niemand möchte heute mit einer Toga bekleidet spazieren gehen. Der französische Arbeiter trägt die Blouse, während der englische Arbeiter den Tuchrock nicht entbehren mag. Allein liegt denn hier etwa die von Menger behauptete „strenge Determination" durch die ökonomische Sachlage oder durch die Individualität vor, d. h. durch „die eigenthümliche Natur und bisherige Entwicklung des wirthschaftenden Subjectes"? Wird nicht der Originalität und der vernünftigen freien Wahl stets ein ziemlich weiter Spielraum bleiben? Gibt es nicht immer in bedeutendem Umfange ein Mehr und Minder hinsichtlich der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung? — Kurz, so genau fixirt und abgegrenzt, wie Menger zu glauben scheint, sind die unmittelbaren Bedürfnisse des Menschen in keinem Zeitpunkt.

Allein das ist nicht die Hauptsache in unserer Erörterung.

Zwischen dem Anfangspunkte und dem Zielpunkte, zwischen unmittelbarem Bedürfniß und den unmittelbar von der Natur dargebotenen Gebrauchsgütern, diesen „beiden Marksteinen jeder menschlichen Wirthschaft", liegt die wirthschaftliche Thätigkeit des Menschen. Auch von ihr gilt der Satz, daß viele Wege nach Rom führen. Unzählige Richtungen des Handelns, vermöge dessen der Mensch die unmittelbar von der Natur

[1] „Untersuchungen". Anhang VI. S. 262 ff.

gegebenen Güter dem Endziel der Wirthschaft, der Befriedigung seiner unmittelbaren Bedürfnisse, zuführen kann, sind für jede concrete Sachlage denkbar. Eines jedoch wäre nach Mengers Ansicht objectiv bestimmt. Die Menschen mögen noch so verschiedene Wege einschlagen, objectiv kann nur eine Wirthschaftsführung in jedem Falle die zweckmäßigste, die ökonomische, sein. Wollen die wirthschaftenden Menschen unter gegebenen Verhältnissen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse ökonomisch, d. h. in möglichst vollständiger Weise und mit den geringsten Opfern sicherstellen, so gibt es hierfür nur einen durch die concrete Sachlage genau vorgezeichneten Weg.

Die Behauptung Mengers ist offenbar irrig und steht im Widerspruch mit klaren Thatsachen des alltäglichen Lebens. Wir wollen davon absehen, daß eine Handlung in Rücksicht auf ihren unmittelbaren Erfolg im concreten Falle zwar vielleicht als weniger ökonomisch erscheinen, zugleich aber einen zukünftigen, mittelbaren Erfolg von höherer Bedeutung sicherstellen kann. Allein ist es denn überhaupt wirklich nothwendig, daß für jeden einzelnen Fall ein bester Weg vorhanden sei? Wird es nicht durch die Erfahrung immerfort erwiesen, daß recht oft unter denselben Verhältnissen mehrere gleich gute Wege zum Ziele führen können?

Indes auch hier liegt nicht der Schwerpunkt unserer Frage.

7. Nehmen wir einmal an, Ausgang und Ziel jeder menschlichen Wirthschaft seien streng determinirt; desgleichen sei die Verbindungslinie zwischen beiden Punkten, ein zweckmäßigster, bester Weg, ebenfalls objectiv gegeben. Dann fragt es sich erst noch: Wie erkennt man jenen Weg, jene Art und Weise des Handelns, welche am zweckmäßigsten die Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse sicherstellt?

Blicken wir auf die wirkliche Welt, so zeigt sich, daß die Menschen den zweckmäßigsten Weg thatsächlich nicht immer einschlagen. Im Gegentheil sind „die realen Erscheinungen der menschlichen Wirthschaft, so paradox dies auch auf den ersten Blick klingen mag, zum nicht geringen Theil unwirthschaftlicher Natur“ [1]. Die Gesetze der „Wirthschaftlichkeit“ müssen darum, Professor Menger zufolge, auf anderem als empirischem Wege gesucht werden.

Dem gegenüber dürfte der Einwand berechtigt sein, daß man doch wohl auf Grund der Erfahrung in Geschichte und Leben, namentlich durch Berücksichtigung der thatsächlichen Folgen und Ergebnisse verschiedener

---

[1] Menger, „Untersuchungen“. S. 265.

Bethätigungsformen des wirthschaftlichen Strebens der Menschen, sich ein wohlbegründetes Urtheil über die Zweckmäßigkeit des jeweiligen Verhaltens bilden könnte. Ja, es möchte uns scheinen, Professor Menger würde sich alle Welt zu größerem Danke verpflichtet haben, wenn er seine unverkennbar hohe Begabung nur dazu benützt hätte, durch vernünftige Schätzung und Abwägung der gegebenen objectiven Verhältnisse einerseits und durch die Berechnung der nothwendigen und erfahrungsmäßigen Folgen verschiedenartiger wirthschaftlicher Bethätigung andererseits den wahrhaft ökonomischen, nicht nur für den Vortheil des einzelnen, sondern auch der Gesammtheit zweckmäßigsten Weg zu erforschen. Allein damit hätte Menger sich von der liberalen Schule getrennt. Er wäre aus dem Dienste des liberalen Kapitalismus, wie er in Oesterreich durch die „Neue Freie Presse" vertreten wird, in den Dienst der öffentlichen, allgemeinen Wohlfahrt getreten. Diese Zumuthung ist offenbar zu stark für einen treuen Anhänger der Smith'schen Schule. Darum zieht Menger es vor, einen geradezu abenteuerlichen Ritt zu unternehmen, um das todtkranke Schoßkind des liberalen Oekonomismus, die ausnahmslosen Naturgesetze, „theoretisch" zu retten.

Es wird zunächst eingeräumt, daß bei den „Menschheitserscheinungen" „das Willensmoment eine entscheidende Rolle spielt, ... die Willensfreiheit des Menschen, welche als praktische Kategorie zu negiren, uns selbstverständlich fern liegt"[1]. Nach diesem Geständnisse würde jeder denkende Mensch erwartet haben, daß Menger auf die Naturgesetze der Volkswirthschaft verzichtet hätte. Weit gefehlt! Der Wiener Professor, das Haupt der liberalen Oekonomistenschule Oesterreichs, besitzt in der That den „ritterlichen" Muth, nach Naturgesetzen[2] des wirthschaftlichen Handelns der Menschen, nach exacten Gesetzen von „ausnahmsloser Strenge" zu suchen, wiewohl er gleichzeitig zugibt, daß erfahrungsgemäß unser ökonomisches Handeln frei, somit im Menschen keine Kraft vorhanden sei, welche, nach Art mechanisch wirkender Kräfte, absolut bestimmend auf den Willen des Menschen einwirke. Man wird begreifen, wie lebhaft wir zu erfahren wünschen, wo in aller Welt und wie denn

---

[1] „Untersuchungen". S. 259.

[2] Menger zieht es vor, diese „gemeiniglich Naturgesetze" genannten Gesetze mit dem Ausdruck „exacte Gesetze der ethischen Welt" („Untersuchungen" S. 39 Anm.) zu bezeichnen. Ueber Worte und Benennungen streiten wir hier nicht. Uns genügt, daß die Analogie zwischen den Gesetzen der Physik und Chemie mit den Gesetzen des socialen Lebens voll und ganz aufrecht erhalten wird.

dem Herrn Professor Menger jene exacten Gesetze der Volkswirthschaft erschienen sind, da sie, eingestandener Maßen, im *wirklichen* Leben nicht zur Erscheinung gelangen.

8. Wo die Wirklichkeit nicht ausreicht, müssen natürlich die „Denkgesetze" herhalten. Eine „Erkenntnißregel" führt Herrn Menger trotz Wirklichkeit und Willensfreiheit zum erwünschten Ziele. Gelänge es nämlich, den Satz: „Was immer auch nur in *einem* Falle beobachtet (?) wurde, *muß* unter genau den nämlichen thatsächlichen Bedingungen *stets* wieder zur Erscheinung gelangen" [1], auf die Wirthschaftsphänomene anzuwenden, dann wäre das Spiel gewonnen. Die Erfahrung böte uns nicht nur keine Ausnahme dar, eine solche müßte „*dem kritischen Verstande vielmehr geradezu undenkbar*" [2] erscheinen.

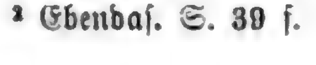
Das ist allerdings der nur von Menger und seinen Anhängern erstiegene Gipfel der Weisheit! Gelänge es, jenes Princip, das in Wirklichkeit nur für mechanisch wirkende Kräfte Geltung hat, auf den *freien* Menschen anzuwenden, obwohl dieser erfahrungsgemäß „unter genau den nämlichen thatsächlichen Bedingungen" heute so und morgen anders handelt, wenn er will, dann freilich wären die „Naturgesetze" der liberalen Oekonomik gerettet. Uns jedoch beschleicht die Furcht, Menger möchte vielleicht durch seinen „kritischen Verstand" in eine höchst kritische Lage versetzt worden sein, vor welcher ihn der gewöhnliche Menschenverstand jedenfalls bewahrt haben würde.

Sehen wir zu, wie der berühmte Oekonomist das Unmögliche möglich zu machen sucht, wie er die praktisch *freien* Handlungen des *freien* Menschen theoretisch unter ein Gesetz beugt, welches sich in der Wirklichkeit lediglich auf naturnothwendig wirkende Ursachen bezieht.

„Das Wesen der exacten Richtung der theoretischen Forschung auf dem Gebiet der ethischen Erscheinungen besteht darin, daß wir die Menschheitsphänomene auf ihre ursprünglichsten und einfachsten constitutiven Factoren zurückführen, an diese letzteren das ihrer Natur entsprechende Maß legen [sehr gut!] und endlich die Gesetze zu erforschen suchen, nach welchen sich aus jenen einfachsten Elementen, in ihrer Isolirung gedacht, complicirtere Menschheitsphänomene gestalten." [3]

Wie der Naturforscher die Naturphänomene auf „Atome und Kräfte" zurückführt, so müssen auch wir zunächst durch *Analyse* emporsteigen

---

[1] „Untersuchungen". S. 40. 
[2] Ebendas. S. 39 f.

[3] Ebendas. S. 43.

zu den elementarsten Factoren menschlicher Wirthschaft, diese sodann vermittelst der Abstraction von allen für die ökonomische Seite des menschlichen Lebens und Handelns unwesentlichen Momenten isoliren. Analyse und Abstraction sind also die beiden Flügel, auf welchen wir uns mit Menger über die empirische Wirklichkeit erheben müssen. Die Analyse führt uns wieder zu alten Bekannten, dem Ausgangspunkt und Zielpunkt aller menschlichen Wirthschaft, zu den unmittelbaren Bedürfnissen sowie den uns unmittelbar von der Natur gebotenen Gütern, denen sich hier als dritter „ursprünglicher Factor der Wirthschaftsphänomene" das Streben des Menschen nach möglichst vollständiger Befriedigung der Bedürfnisse beigesellt. Merkwürdigerweise behauptet Menger hier frischweg: „Alle diese Factoren sind in letzter Linie unabhängig von der menschlichen Willkür durch die jeweilige Sachlage gegeben."[1]

Wir können unmöglich annehmen, daß Professor Menger in so eclatanter Weise sich widerspricht, an der einen Stelle desselben Buches das wirthschaftliche Streben des Menschen der Herrschaft des freien Willens zu unterwerfen, am andern Orte eben dasselbe Streben jener Herrschaft zu entziehen. Wir sind vielmehr gerne zu glauben bereit, daß an letzterer Stelle lediglich behauptet wird, jenes Streben, als Trieb gefaßt, sei in seiner Existenz vom freien Willen unabhängig. In dieser Hinsicht besteht zwischen Menger und uns volle Uebereinstimmung. Aber wie steht es mit dem actuellen Streben, mit der Bethätigung des Triebes, seinem Einflusse auf den Willen des wirthschaftenden Menschen? Mit welchem Rechte kann diese Bethätigung, welche doch erfahrungsmäßig dem Willen seine Freiheit läßt, in der „reinen Theorie" nach Gesetzen gemessen werden, welche „die Bürgschaft der Ausnahmslosigkeit in sich tragen"?[2]

Das erlösende Wort in dieser Sache wird endlich gesprochen, wo Menger sich mit den Nationalökonomen historischer Richtung auseinandersetzt[3].

Dem Einwande gegenüber, daß eine strenge Gesetzmäßigkeit wirthschaftlicher Handlungen schon deshalb ausgeschlossen sei, weil der Mensch von zahllosen, zum Theil sich widersprechenden Motiven geleitet werde, beruft Menger sich auf die Abstractionsfähigkeit des menschlichen Geistes und das Recht der Theorie, von dieser Fähigkeit Gebrauch zu machen. Wer will es der ökonomischen Wissenschaft verargen, wenn sie vom Irr-

---

[1] „Untersuchungen". S. 45. [2] Ebendas. S. 38.

[3] Ebendas. S. 71 ff.

thum, von Unkenntniß der Sachlage, von äußerer Gewalt abstrahirt, obwohl diese Umstände auf das ökonomische Verhalten des Menschen im einzelnen Falle von nicht geringem Einflusse sein können? Nun wohl, wenn hier die Abstraction dem Theoretiker erlaubt ist, warum sollte er nicht auch von Gemeinsinn, Nächstenliebe, Sitte und Rechtsgefühl abstrahiren, warum sich nicht auf die Untersuchung beschränken dürfen, zu welchen Gestaltungen menschlicher Thätigkeit einzig und allein „das freie und durch andere Factoren unbeeinflußte Spiel" jenes allgemeinsten und mächtigsten aller Triebe, des Eigennutzes, nothwendig führen muß?[1] Das ist in der That der Gesichtspunkt, unter welchem die „exacte" Nationalökonomik das wirthschaftliche Leben zu ergründen sucht. Sie ergründet nicht die „volle empirische Wirklichkeit", betrachtet vielmehr den Menschen abstract, einzig unter dem Einflusse des Eigennutzes stehend, und gelangt auf diese Weise zu jenen „exacten Gesetzen der ethischen Welt", welche an Bestimmtheit und Allgemeinheit den Naturgesetzen der materiellen Ordnung durchaus analog sind. Von diesem abstract gedachten Menschen gilt dann der Satz: „Was immer auch nur in einem Falle beobachtet wurde, muß unter den nämlichen thatsächlichen Bedingungen stets wieder zur Erscheinung gelangen."

9. Wir möchten hier auf einen jedem mit philosophischem Denken einigermaßen Vertrauten in die Augen springenden[2] doppelten Fehler der Menger'schen Gedankenentwicklung hinweisen.

a) Zunächst erlauben wir uns, Herrn Menger daran zu erinnern, daß die Abstraction keineswegs in die Willkür des Theoretikers gestellt ist, sondern durch den Gegenstand, den er untersucht, begrenzt wird. Wer z. B. die Natur des Menschen ergründen will, darf nicht von der Seele „abstrahiren", wohl aber von großer oder kleiner Gestalt, hoher oder geringer Begabung, durch welche sich Individuen voneinander unterscheiden mögen. So wird man auch dem Nationalökonomen keineswegs verwehren können, in seinen volkswirthschaftlichen Studien von allem Zufälligen zu abstrahiren, solange er das wirklich Wesentliche gebührend berücksichtigt. Es freut uns ungemein, daß Professor Menger diesen unsern Standpunkt theilt. Wir lesen in der leider nicht eben höflich gehaltenen Vertheidigungsschrift Mengers gegen Schmoller[3] die durchaus wahren Worte:

[1] „Untersuchungen". S. 74 ff. 77 f. [2] Ebendas. S. 74.

[3] „Die Irrthümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie." Wien 1884. Man lese z. B. folgende Aeußerung: „Mag der Methodiker Schmoller in Hinkunft noch so löwenhaft im Spreesande einherschreiten, die Mähne schütteln, die

„Wer auch nur die Elemente der Logik kennt, weiß, daß man unter dem Isolirungsverfahren nur die Isolirung von den einer Erscheinung accidentellen Momenten versteht.“ [1] Wenn aber Menger dann fortfährt: „und wer mein Buch (Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften) gelesen hat, weiß, daß ich nirgends auch nur die entfernteste Veranlassung zu der unsinnigen Meinung gebe, daß unter dem Isolirungsverfahren die Isolirung von den einer Erscheinung essentiellen Momenten zu verstehen sei“ — so sind wir, von unserem Standpunkte aus noch mehr wie Schmoller, zu der angeblich „unsinnigen“ Meinung gelangt, daß Menger in seinen Isolirungsversuchen das richtige Maß erlaubter Abstraction in bedenklichster Weise überschritten hat. Allerdings, wenn Mengers „reine Nationalökonomie“ in abstracto lehren will, wie jemand à tout prix, ohne Rücksicht auf Gott, den Nächsten und sein eigenes Gewissen reich werden kann — o dann hat der Wiener Professor gewiß Recht. Wenn er aber als Volkswirth untersucht und lehrt, dann bleibt es für uns unfaßbar, wie er von Sitte und Recht abstrahiren zu können glauben darf. Oder besitzt vielleicht der von einem christlichen Staate besoldete Herr Professor die Kühnheit, zu behaupten, daß Recht und Sitte bei Aufstellung volkswirthschaftlicher Gesetze von bloß accidenteller Bedeutung seien?

b) Nicht minder schlimm ist der zweite Verstoß gegen die Gesetze logischen Denkens, dessen Menger sich schuldig macht. Die Abstraction verbindet sich bei ihm mit der Fiction. Er betrachtet nämlich den Erhaltungstrieb, den Eigennutz nicht nur „in seinem freien, von anderen Factoren unbeeinflußten Spiel“, — er schreibt ihm zugleich einen solchen Einfluß auf das Handeln des Menschen zu, den er nicht hat und nicht haben kann.

Der Mensch ist frei in seinem wirthschaftlichen Verhalten. So zeigt ihn die alltägliche Erfahrung. Das Motiv des Eigennutzes wirkt selbst bei dem verruchtesten Egoisten nicht nöthigend auf den Willen. Was aber nun einmal nicht in der Natur des Triebes liegt, das kann und

---

Pranke heben, erkenntnißtheoretisch gähnen; nur Kinder und Thoren werden fürderhin seine methodologischen Geberden noch ernst nehmen. Durch den weiten Riß in seiner gelehrten Maske wird aber mancher Wißbegierige, leider vielleicht auch mancher Neugierige, blicken und die wahre Gestalt dieses Erkenntnißtheoretikers mit Heiterkeit und Genugthuung betrachten.“ S. 86 f. Eine solche Auslassung — auch dem schärfsten Kritiker gegenüber — trägt ihre Verurtheilung in sich selbst.

[1] „Untersuchungen“. S. 7 Anm.

darf die Theorie nicht in denselben hineinlegen. Es scheint fast, daß Menger wenigstens dunkel seinen Irrthum geahnt, daß er gefühlt hat, wie sein „Isolirungsverfahren" sich nicht mit der bloßen Abstraction begnügt, sondern überdies mit derselben eine positive „Annahme" verbunden habe. Er flüchtet sich mit einem verdeckten Schuldbekenntniß in eine bescheidene Anmerkung: „Daß die exacte Forschung auf dem Gebiete der Erscheinungen menschlicher Thätigkeit von der Annahme (sic!) einer bestimmten Willensrichtung[1] der handelnden Subjecte ausgeht, ist eine Eigenthümlichkeit der exacten Socialwissenschaften, begründet indessen keinen essentiellen Unterschied zwischen der exacten Natur- und der exacten Socialforschung, indem ja auch die erstere von Voraussetzungen ausgeht, welche mit der hier in Rede stehenden eine formale Analogie aufweisen."[2] Allerdings eine höchst bedauernswerthe Eigenthümlichkeit der „exacten Socialwissenschaften", von falschen Voraussetzungen auszugehen! Möge doch Professor Menger den Naturwissenschaften die Schmach nicht anthun, sie auf gleiche Stufe mit dieser seiner „exacten" Oekonomik zu stellen! Die Naturforschung handelt vom reinen Golde, vom reinen Wasserstoff und Sauerstoff, von reinen Verbindungen derselben, wenn auch Elemente und Verbindungen von so absoluter Reinheit in der von menschlicher Kunst nicht beeinflußten Natur kaum zu finden sein dürften. Sie erfaßt die Elemente nicht in „der empirischen Totalität ihrer Erscheinung", sie bringt uns das Wesen und die Gesetze der Körperwelt nicht rücksichtlich aller, sondern immer nur je nach einer bestimmten Seite ihres Seins zum Bewußtsein. Kurz, sie sieht jedesmal von allem ab, was nicht mit ihrem Formalobjecte in Beziehung steht, — sie abstrahirt, aber sie lügt nicht. „Abstrahentium non est mendacium." Sie fälscht die Natur ihres Gegenstandes nicht. Sie erdichtet keine Gesetze, sondern entdeckt sie. Herr Menger dagegen abstrahirt und isolirt nicht nur — er fälscht überdies — unbewußt — den isolirten Gegenstand, schreibt dem „allgemeinsten und mächtigsten" Triebe unserer Natur unversehens eine Wirksamkeit, eine solche Art bestimmenden Einflusses auf die Willensentschlüsse des wirthschaftenden Menschen zu, die in directem Widerspruch steht mit der Wirklichkeit, — deren er aber bedarf, um seine „ausnahmslosen, exacten" Gesetze der ethischen Welt zu etabliren.

---

[1] Da es sich um die Aufstellung exacter Gesetze, welche den Naturgesetzen analog sind, handelt, so ist jene Willensrichtung als natürliche gedacht, nicht als freier Entschluß und Willensact.

[2] „Untersuchungen". S. 260 Anm.

10. „Wer auch nur die Elemente der Logik kennt", wird nach unseren Ausführungen gewiß nicht mehr im Zweifel sein können, wie schwach die Fundamente sind, auf denen der stolze Bau der neuen Wiener „Schule" errichtet wurde.

Menger gibt zu, daß *in* der Wirklichkeit sich keine Naturgesetze der Volkswirthschaft finden. Die Willensfreiheit steht im Wege, die er als „praktische Kategorie" nicht läugnen will. Darum verzichtet er darauf, jene Gesetze *aus* der Wirklichkeit, empirisch, zu erkennen. Und doch möchte er, als getreuer Anhänger des liberalen Oekonomismus, sie haben *für* die Wirklichkeit. „Die reale Welt zu beherrschen", bleibt ja der innigste Herzenswunsch auch „der exacten Richtung theoretischer Forschung auf dem Gebiete der Wirthschaftsphänomene". Die gütige Analyse muß da helfen. Aber Herrn Menger begegnet da ein Mißgeschick, unter welchem mancher angehende Chemiker seufzt. Die Analyse mißglückt.

Sie ist falsch in ihren Zielen. Denn, wer die Gesetze der Volkswirthschaft sucht, Gesetze, nach denen der materielle Wohlstand der Gesammtheit eines Volkes sich bildet und erhält, der darf nicht den wesentlichsten Factor, Sitte und Recht, unbeachtet lassen; der darf nicht damit sich begnügen wollen, die Art und Weise zu ergründen, wie ein einzelnes „wirthschaftendes Subject" ohne Rücksicht auf Gemeinsinn und Nächstenliebe, Sitte und Rechtsgefühl sich „ökonomisch" einrichtet, d. h. mit den geringsten Opfern die größten Vortheile zu erhaschen sucht.

Sie ist falsch in ihren Beobachtungen. Denn einmal ist die Annahme, daß der Zielpunkt jeder concreten Wirthschaft, das unmittelbare Bedürfniß, für „jede Gegenwart" genau fixirt sei, eine willkürliche Uebertreibung. Die Bedürfnisse wechseln je nach dem Klima, der Mode, sogar nach der Individualität. Der französische Bauer schätzt nur den Boden, der Orientale verwendet ein Vermögen dazu, um seinen Turban mit kostbaren Steinen zu schmücken. Mancher Gelehrte kennt kein höheres Bedürfniß, als möglichst viele Bücher zu sammeln, und M. Block erzählt von einem Minister a. D., der bei jährlichem Einkommen von 15000 Francs dem Erzieher seines einzigen Sohnes nur 1500, dem Koche dagegen 6000 Franken jährlichen Gehalt zahlte[1]. — Was könnten denn auch einer exacten „Wissenschaft", welche *allgemeine* Naturgesetze aufsucht oder aufstellt, Bedürfnisse helfen, die nur für eine gegebene Gegenwart genau

---

[1] „Les progrès de la science économique." Paris 1890. I. p. 165. — Vgl. „Revue des deux mondes" l. c. p. 900.

fixirt wären, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten aber sehr verschieden sind? Mit Recht hat darum Cliffe Leslie den Versuch, eine vollständige, exacte Wissenschaft bloß auf der Grundlage des allgemeinen Verlangens nach Befriedigung des Güterbedarfes aufzubauen, schon deshalb für unmöglich erklärt, weil eben dieses Verlangen je nach Ort und Zeit die verschiedensten Formen annimmt.

Sodann dürfte sich schwerlich nachweisen lassen, daß für jeden einzelnen Fall nur eine Art und Weise des Verhaltens ökonomisch, die zweckmäßigste sei. Verschiedene Arten können unter verschiedenen Rücksichten gleich gut sein. Sogar wer nur seinen eigenen Vortheil suchen will, bleibt frei in der Wahl der Wege zu diesem Ziele.

Die Analyse ist endlich falsch in ihren Resultaten, indem sie dem „Hauptfactor" wirthschaftlicher Thätigkeit, dem „mächtigen Triebe, welcher jedes Individuum seine Wohlfahrt anstreben heißt", eine Wirkungsweise zuschreibt, die im Widerspruche steht mit der durch die Erfahrung klar erkannten Natur jenes Triebes. — Sie spricht schließlich wiederum von strengen Regelmäßigkeiten in der Coexistenz und in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen, obwohl sie zugleich bekennt, daß der Erfahrung jene „Erscheinungen" unbekannt sind.

Wir möchten wahrlich den Staat bedauern, dessen Minister auf Grund der Menger'schen „Theorie" vom „Mann im Monde" die sublunarische „reale Welt beherrschen" wollten.

Doch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat Mengers exacte Theorie ohne Zweifel. Sie macht den wissenschaftlichen Bankrott des liberalen Oekonomismus zu einer vollendeten, offenkundigen Thatsache. Unter dieser Rücksicht dürfen wir gewiß nicht verfehlen, Herrn Professor Menger unsern verbindlichsten Dank auszusprechen.

Heinrich Pesch S. J.

Das Ptolemäische Sonnensystem.

(Schluß.)

III.

Bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts kannte man fünf Sterne, welche sich von allen anderen durch ihre eigenthümlichen Bewegungen unterschieden und deshalb Wandelsterne genannt wurden, im Gegensatze zu den „Nichtwandlern" oder Fixsternen, unter denen die Alten keine Eigenbewegungen wahrzunehmen vermochten.

Eine Theorie dieser Wandelsterne wurde schon von Hipparch begründet, aber erst von Ptolemäus im einzelnen ausgearbeitet. Es ist dies die bekannte Epicykeln-Theorie.

Wenn wir von den Epicykeln der griechischen Schule hören, so sind wir gewohnt, uns eine entfernte Ecke in der wissenschaftlichen Rumpelkammer vorzustellen, wo ein Haufen von Kreisringen liegt, den zu entwirren sich niemand mehr die Mühe gibt, ein wissenschaftliches Geräthe, das nur seines hohen Alters wegen noch die Neugierigen anlockt und des vielen aufgewendeten Scharfsinnes wegen als seltsames Denkmal menschlicher Irrungen gilt.

Wie aber, wenn diese verachteten Epicykeln sich noch heute in den Jahrbüchern der Sternkunde und Schifffahrt fänden, wenn die Beobachter in den Sternwarten dieselben in ihre Tagebücher einzeichneten, wenn die Berechner in ihren Instituten mit denselben zu rechnen hätten?

Und doch ist dies buchstäblich der Fall. Die Epicykeln sind in der That noch in vollem Schwunge, freilich vielfach verbessert und unter anderen Namen.

Man schlage das Tagebuch einer Sternwarte auf, da findet man für die Wandelsterne dieselben verschlungenen Bahnen aufgezeichnet, wie bei den alten Griechen. Man verfolge dieses Beobachtungsbuch bis ins Rechenzimmer, da findet man eine Subtractionsformel, um diese vielverschlungenen Bahnen von einer Componente zu befreien und auf eine einfache Bahn zurückzuführen. Man schlage endlich das astronomische Jahrbuch auf, und man findet da für jeden Planeten zwei verschiedene Abtheilungen mit den Ueberschriften: „Geocentrische Oerter" und „Heliocentrische Oerter". Die ersteren geben die verschlungenen Bahnen, die letzteren die Epicykeln nach Ausscheidung der Grundbahn.

Und so wird es bleiben, so lange die Sternkunde blüht. Was man im Fernrohre beobachtet, ist eben eine vielfach verschlungene Bahn, die sich, wie überhaupt jede zusammengesetzte Bewegung, in einfachere Componenten auflösen lassen muß, und es ist das Verdienst der griechischen Schule, diese Zerlegung entdeckt zu haben.

1. Schon die ältesten Weisen mußten wahrnehmen, daß die Wandelsterne in einer schmalen Himmelszone voranschreiten, die schief zum „Taggleicher" liegt, daß dieselben in dieser Zone bald vorwärts, bald rückwärts wandern, oft ganz und gar stehen bleiben, daß aber bei allen eine Richtung überwiegt, so daß sie schließlich gemeinschaftlich mit Mond und Sonne eine vollständig geschlossene Bahn um den Himmel beschreiben, alle langsamer als der Mond, einige gleich schnell mit der Sonne, andere langsamer und langsamer.

Es lag allerdings nahe, darin eine mittlere Bewegung zu erkennen, in um so größeren Kreisen, je länger die Umlaufszeit.

Das Hin- und Herschwanken der Wandelsterne in dieser mittlern Bahn war nun die große Frage, vor welche sich die Weisen des Alterthums gestellt sahen, und es gelang ihnen wirklich, in demselben eine zweite ganz unabhängige Bahnbewegung zu erkennen und also die schleifenförmigen Bewegungen dieser Himmelskörper als die Uebereinanderlagerung zweier einfachen Bewegungen aufzufassen.

Nach Ptolemäus gebührt diese Entdeckung seinen Vorgängern Apollonius und Hipparch; sie war also für ihn schon 300 Jahre alt.

Die Ausarbeitung dieser Auffassung im einzelnen blieb aber Ptolemäus vorbehalten, da Hipparch in Ermangelung älterer Beobachtungen nichts weiter thun konnte, als für seine Nachfolger den vorhandenen Stoff zu ordnen und zu vervollständigen. In der Hand dieses großen Meisters hätte sich die Ausarbeitung wohl richtiger gestaltet, als in der des Ptolemäus, dem es nicht gelang, an diese Aufgabe mit ganz unbefangenem Auge heranzutreten.

Man hat sich also, wie die griechischen Sternkundigen richtig erkannten, zunächst einen mittlern Planeten zu denken, der seinen Umlauf in excentrischer Bahn gleichförmig beschreibt. Um diesen mittlern Ort beschreibt dann der wirkliche Stern eine zweite excentrische Bahn, ebenfalls wieder mit gleichförmiger Geschwindigkeit.

Durch diese Zerlegung lassen sich die wahren Oerter sämmtlicher Wandelsterne für vergangene und zukünftige Zeiten leicht bestimmen, während die zusammengesetzte Bewegung in den unendlich verschlungenen Bahnen einer unmittelbaren Behandlung ganz unzugänglich wäre.

Es kam jetzt nur darauf an, diese beiden Bahnen für jeden Wandelstern richtig zu legen, ihre Größenverhältnisse zu ermitteln und die Umlaufszeiten zu bestimmen.

2. Um den Almagest zu verstehen, hat man sich vor allem die Kunstausdrücke des Ptolemäus für die beiden einfachen Componenten der Planetenbewegung zu merken.

Die mittlere Bewegung im Grundkreise nennt er Bewegung in Länge, und die Bewegung im zweiten Kreise, dem Epicykel, die Anomalie.

Beide Bahnen werden als Kreise vorausgesetzt, dann nach Bedürfniß excentrisch angenommen und schließlich sowohl gegeneinander als auch gegen den Thierkreis schief gelegt.

Die Bewegung in beiden Kreisen ist nach Ptolemäus gleichförmig und rechtläufig, d. h. in der Richtung der Thierkreisbilder. Er erkannte auch, daß die beiden Kreise selbst beweglich sind und daß sowohl ihre Knotenlinien wie ihre Apsidenlinien sich drehen.

Die Umlaufszeit war die leichteste der hier zu lösenden Aufgaben, obwohl Ptolemäus klagt, daß die älteren Beobachtungen der Wandelsterne nur die Zeiten des Verschwindens und Wiedererscheinens in Bezug auf die Sonnenstrahlen geben, und weiter, daß der Zeitraum von 260 Jahren seit Hipparch zu kurz sei. Um so ehrenvoller ist es für ihn, die Umlaufszeiten im ganzen richtig gefunden zu haben.

Er war aber nicht im Stande, aus den Umlaufszeiten die Entfernungen anzugeben, wie dies später Kepler gethan, obwohl er richtig voraussetzte, daß die Entfernungen zugleich mit den Umlaufszeiten wachsen und abnehmen. Nur die Halbmesser der Epicykeln werden in Winkelmaß angegeben, wie auch heute noch die östlichen und westlichen Ausschläge.

So kam es, daß schon von Alters her die fünf Wandelsterne, Mercur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, oder wie sie im Almagest heißen: Hermes, Aphrodite, Ares, Zeus, Kronos, nach ihren Entfernungen in derselben Reihenfolge auftreten, wie auch heute.

Die schwierigste Aufgabe lag nun in der Festlegung der beiden Bahnen, eine Aufgabe, in deren Lösung Ptolemäus weniger Glück hatte als in den beiden anderen.

Ein großer Unterschied bestand zunächst zwischen den oberen und den unteren Planeten, d. h. denjenigen, welche außerhalb der Sonnenbahn bleiben, und dem Morgen- und Abendstern.

Bei den drei oberen Wandelsternen, Mars, Jupiter und Saturn, trat bald eine Merkwürdigkeit in den Epicykeln zu Tage, die darin be-

steht, daß ihre Halbmesser mit demjenigen der Sonnenbahn fortwährend gleich gerichtet sind, so daß sie nach der Innenseite der Grundbahn hinweisen zur Zeit der Opposition mit der Sonne und nach der Außenseite zur Zeit der Conjunction.

Diese Abhängigkeit der epicyklischen Bahnen von der Sonnenbahn findet sich im Almagest wiederholt ausgesprochen. Sie war dazu angethan, die Sonne als einen der Angelpunkte für die beiden Kreise des Wandelsterns erkennen zu lassen. Es hätte zu dieser Festlegung der Kreise nicht der feineren Beobachtungen eines Tycho bedurft, schon die Hipparch'schen hätten sich auf diese Weise besser erklären lassen.

Allein Ptolemäus übersah den Wink, wahrscheinlich aus Voreingenommenheit für eine einmal gebildete Vorstellung, und ließ bei Anordnung seiner Kreise die Sonne ganz aus dem Spiele.

Er wählte die mittleren Bewegungen der drei oberen Wandelsterne als Grundkreise und legte dieselben etwas excentrisch um die Erde. Die von der Sonne abhängige „Anomalie" machte er zum Epicykel und legte diesen excentrisch um den mittlern Ort des Gestirns in der Grundbahn.

Maßgebend war bei dieser Vertheilung von Grundkreis und Epicykel wohl die irrthümliche Voraussetzung, daß der größere der beiden Kreise nothwendig Grundkreis sein müsse. Denn bei dem Morgen- und Abendstern, Mercur und Venus, welche sich von der Sonne nie mehr als bezw. 29 und 48 Grad entfernen, schlug er den umgekehrten Weg ein und machte die von der Sonne abhängige „Anomalie" zum Grundkreise, die mittlere Bewegung in der Länge hingegen zum Epicykel.

Auf diese Weise gelang es ihm aber, das Verbleiben dieser beiden Gestirne in der Nähe der Sonne vollständig zu erklären. Man hat sich nur zu erinnern, worin diese Abhängigkeit der „Anomalie" von der Sonne besteht, nämlich in der gleichen Richtung des Bahnhalbmessers mit demjenigen der Sonnenbahn. Sonach ist der mittlere Morgen- und Abendstern immer gegen die Sonne gerichtet, während der wahre Stern um diese mittlere Lage oscillirt.

Der Vorwurf, der Ptolemäus zuweilen gemacht wird, daß nach seinem System Mercur und Venus auch um Mitternacht am Himmel erscheinen könnten, beruht demnach auf Unkenntniß seines Systems.

Einen andern Vorwurf aber zieht sich der alexandrinische Astronom gerade bei Behandlung dieser beiden Wandelsterne zu, nämlich den der größten Befangenheit.

Nachdem einmal feststand, daß der Mittelpunkt ihrer mittleren Bahnen in der Richtung von der Erde zur Sonne liege, trat die Frage an ihn heran, ob derselbe diesseits oder jenseits der Sonne oder in die Sonne selbst zu legen sei.

Alle drei Beantwortungen der Frage hatten schon vor ihm ihre Vertreter. Diejenigen, welche die Bahnen dieser beiden Gestirne ganz jenseits der Sonne legen zu müssen glaubten, weil man noch nie einen Vorübergang derselben vor der Sonnenscheibe beobachtet habe, weist er zurück mit dem Hinweise auf das seltene Eintreten von Finsternissen, trotzdem Erde, Mond und Sonne jeden Monat zweimal einander gegenüber zu stehen kommen.

Er selbst hat keinen sachlichen Grund für oder gegen eine der drei Beantwortungen, obwohl ihm diese Verknüpfung der Bahnen mit der Sonne ein Wink hätte sein müssen, dieselben um die Sonne zu legen.

Hätte er diesen Schritt gethan, so wäre er wohl auch zum zweiten Schritte gelangt, die Bahnen der drei oberen Planeten in derselben Weise zu ordnen. Damit hätte er ein System gehabt, welches die Beobachtungen seiner Zeit vollkommen genau dargestellt hätte.

Aber gerade ein solches System, mit der Sonne als Angelpunkt der Wandelsterne, scheint das Gespenst gewesen zu sein, vor dem Ptolemäus zurückschreckte. Aus Furcht, den zweiten Schritt thun zu müssen, so möchte man glauben, that er den ersten nicht, und so entschied er sich dazu, die Bahnen der beiden Morgen- und Abendsterne nicht um die Sonne, sondern diesseits der Sonne zu legen, die des Mercur näher als die der Venus, eine Erklärung, die für die nächsten anderthalb Jahrtausende in allen Schulen wiederhallen sollte.

Ptolemäus scheint selbst das Willkürliche dieses Schrittes gefühlt zu haben; denn er verweist im Eingange seiner Planetentheorie auf seine Erfahrung und sein tiefes Studium, die den Mangel an Beweisen ersetzen sollen.

Wir übergehen die nähere Beschreibung der Kreise, Excentricitäten und Umlaufszeiten für die einzelnen Wandelsterne und erwähnen nur noch, daß Mercur, dessen Bahn auch heute noch nicht vollständig aufgeklärt ist, einen zweiten Epicykel erhielt, der auf dem ersten in entgegengesetzter Richtung rollte.

Aus den so gelegten Kreisen berechnete Ptolemäus Tafeln für alle fünf Wandelsterne, welche die jährliche, monatliche, tägliche und stündliche Bewegung in der Länge und in der „Anomalie“ geben, und aus welchen

dann die mittleren und wahren Oerter in Länge entnommen werden können. Er findet aber große Schwierigkeit, die mit diesen Kreisen berechneten Oerter mit den Beobachtungen in Einklang zu bringen, und gibt daher mehrere Columnen für anzubringende Verbesserungen.

Indessen war es ihm nicht so sehr um die genauen Planetenörter selbst zu thun, als vielmehr um die Angabe, wann der Stern rechtläufig, wann er rückläufig und wann er stillstehend sei, namentlich aber, wann derselbe in den Mond- und Sonnenstrahlen verschwinde. Das scheint aus dem zwölften Buche des Almagest hervorzugehen.

Eine Tafel, die von 6 zu 6 Grad der mittlern Länge fortschreitet, soll zur Kenntniß dieser Zustände behilflich sein.

Für den Morgen- und Abendstern sind es insbesondere die größten Ausschläge nach Ost und West, die in einer Tafel für die Anfangspunkte der zwölf Thierkreiszeichen angegeben sind.

3. Es bleibt zur Vollendung der Theorie nur noch zu erwähnen, wie Ptolemäus die Bewegungen der Wandelsterne in der Breite, also senkrecht zum Thierkreise, behandelt.

Seine Erklärung ist im ganzen richtig und besteht darin, daß alle Bahnen gegen den Thierkreis verschiedene Neigungen haben, und daß ihre Knotenlinien sich drehen.

Im einzelnen jedoch mußten die früheren Fehler in der Lagerung der Kreise auch hier neue Fehler zur Folge haben, welche ihrerseits wohl für die große Unklarheit in diesem letzten Buche des Almagest verantwortlich zu machen sind.

Tafeln geben die nördlichen und südlichen Abweichungen von der Ebene des Thierkreises für je 6 Grad in der Länge.

Da alle mathematischen Betrachtungen der Alten geometrisch waren, so stellte sich Ptolemäus die Drehungen der schief gegeneinander liegenden Kreisbahnen durch kleine rollenartige Kreischen vor, vermittelst deren die Bahnebenen übereinander wegglitten. Man ist aber aus dem Wortlaute seines Buches nicht zu der Ansicht berechtigt, als habe er diesen Rollen eine Wirklichkeit zugeschrieben.

4. Wir sind am Schlusse unserer Beschreibung des Ptolemäischen Sonnensystems angelangt.

Der Almagest gehört zu jenem Theile der Sternkunde, den man heute sphärische Astronomie nennt. Eine Theorie der Bahnbewegungen, namentlich eine Mechanik des Himmels, gab es damals noch nicht, am allerwenigsten eine physische Astronomie im weitern Sinne.

Die sphärische Sternkunde umfaßt die Beobachtungen und deren unmittelbare Verwerthung und beruht demnach wesentlich auf der Anschauung der scheinbaren Himmelskugel mit der Erde im Mittelpunkte.

Von dieser Seite angesehen, hätte der Almagest auch für die heutigen Sternkundigen nichts Befremdendes. Es ist, wie oben schon erwähnt wurde, nur ein einziges Hauptstück, in welchem Ptolemäus den Standpunkt des Beobachters verläßt und sich auf das Gebiet der theoretischen Astronomie begibt, und wo er die scheinbare Bewegung des Fixsternhimmels für die wahre erklärt. Aber eben hierin ist er nicht der Vertreter der griechischen Schule, indem es schon drei Jahrhunderte vor ihm Verfechter der doppelten Erdbewegung gab.

Trennt man dieses Hauptstück von dem übrigen Theile des Werkes, so kann man unter dem Ptolemäischen Sonnensysteme ein zweifaches verstehen: sein System der scheinbaren Himmelsbewegungen, und das ist auch heute noch im Gebrauch; und sein System der wahren Himmelsbewegungen, und davon ist man später abgegangen.

In seinem System der scheinbaren Himmelsbewegungen stützt er sich auf Hipparchs große Entdeckung der beiden einfachen Componenten der verschlungenen Bahnen, begeht aber bei Anordnung dieser Componenten einen Grundfehler, der sein System mit guten Beobachtungen nicht in Einklang bringen läßt.

Genaue Beobachtungen verlangen unzweifelhaft, daß die von der Stellung der Sonne abhängige Bahncomponente den Grundkreis bilde, und die andere den Epicykel, wie es Ptolemäus für die beiden unteren Wandelsterne auch richtig getroffen hat. Sie verlangen aber ferner, daß dieser Grundkreis für alle Wandelsterne und für die Sonne gleich groß sei, mit anderen Worten, daß es ein gemeinschaftlicher um die Erde gelegter Grundkreis für alle Wandelsterne sei, und hierin hat Ptolemäus auch in Bezug auf Mercur und Venus geirrt. Sie verlangen endlich, daß man die Epicykeln um einen und denselben Punkt des gemeinschaftlichen Grundkreises lege, daß also ihre Excentricitäten von diesem gemeinschaftlichen Punkte aus gerechnet werden.

Da nun die Sonne auch nach Ptolemäus keinen Epicykel hat, oder, wenn wir so sagen wollen, da ihr Epicykel in einen Punkt zusammenschrumpft, so fällt dieser gemeinschaftliche Angelpunkt mit der Sonne zusammen.

Damit haben wir den Gedankengang, der den alexandrinischen Astronomen zum richtigen Ziele geführt hätte, nämlich zum richtigen System

der scheinbaren Himmelsbewegungen, das später von Tycho Brahe wirklich vertreten wurde, und das auch heute noch der sphärischen Astronomie als Grundlage dient.

Ptolemäus hielt diese scheinbaren Planetenbewegungen offenbar auch für die wahren. Er spricht dies zwar in seiner Theorie der Wandelsterne nirgends aus, noch weniger vertritt er diese Ansicht in einem eigenen Hauptstücke wie früher bei Beschreibung des Fixsternhimmels. Man darf aber mit Recht den Schluß ziehen, daß, wie er die Erde in Bezug auf den Fixsternhimmel für unbeweglich hielt, so auch in Bezug auf das System der Wandelsterne, wenngleich er sie nicht in den Mittelpunkt des letztern setzen konnte.

Das System der wahren Himmelsbewegungen liegt indessen außerhalb der Grenzen, die wir uns für diesmal gesteckt haben.

J. G. Hagen S. J.

Blasius Pascal.

Ein Charakterbild. (Fortsetzung.)

VI. „Die zweite Bekehrung."

(1653—1655.)

In einem Brief vom 8. December 1654 schreibt Jacqueline der Schwester in Clermont die erste frohe Nachricht von einer Aenderung im Innern ihres Bruders Blasius:

„Durch Gottes Barmherzigkeit hat er jetzt ein großes Verlangen, Ihm ganz anzugehören, ohne indes über die Lebensart entschieden zu haben, in der dies geschehen soll. Obwohl er nun seit mehr als einem Jahre eine große Verachtung für die Welt und einen unausstehlichen Ekel vor allen ihr anhänglichen Personen hat, und ihn diese Stimmung nach seiner hitzigen Naturanlage zu großen Ausschreitungen treiben müßte, so beobachtet er doch eine bewunderungswerthe Mäßigung, welche mich durchaus Gutes hoffen läßt." [1]

[1] Vgl. den ganzen Brief weiter unten.

Rechnen wir vom December 1654 „mehr als ein Jahr" zurück, so führt uns dies zu October oder November 1653.

Im Juli dieses Jahres war Pascal noch ganz in den Eitelkeiten dieser Welt verstrickt. Während einer gefährlichen Krankheit der Frau Périer schrieb nämlich Jacqueline an den Schwager, er möge der Kranken auch besonders den Bruder ins Gebet empfehlen, „damit Gott sich dieser Heimsuchung bediene, um ihn in sich gehen zu lassen und ihm die Augen über die Eitelkeit aller Dinge dieser Welt zu öffnen".

Was war also geschehen von Juli bis October, um dem Weltkind die große Verachtung der Welt und den Ekel gegen die Menschen zu geben? Wir wissen es nicht; wenigstens schweigen die ersten Quellen darüber. Es wird freilich ein Ereigniß erzählt, das im Stande gewesen wäre, eine solche Einkehr in sich bei Pascal anzubahnen; dasselbe soll auch in einem October sich zugetragen haben, aber nicht in diesem Jahre 1653, sondern 1654. Sehen wir zuerst den ältesten und fast einzigen Bericht an, den wir über dieses Ereigniß besitzen. Er lautet:

„Herr Arnoul von St.=Victor, Pfarrer von Chamboursy [bei Paris], behauptet vom Herrn Prior von Barillon, einem Freund der Me. Périer, gehört zu haben, daß Herr Pascal einige Jahre vor seinem Tode an einem Festtag seiner Gewohnheit gemäß mit einigen seiner Freunde in einer vier= oder sechsspännigen Carrosse zur Brücke von Neuilly spazieren fuhr. Die zwei Vorderpferde scheuten plötzlich gerade an derjenigen Stelle der Brücke, die kein Geländer hat, und stürzten deshalb in das Wasser. Glücklicherweise rissen die Stränge, welche sie an das Hintergespann befestigten, so daß der Wagen gerade am Rand des Abgrundes stille hielt. Dies gab Herrn Pascal den Gedanken, seine Spazierfahrten aufzugeben und in einer vollen Einsamkeit fürder zu leben." [1]

So schwerwiegend auch die Einwürfe gegen die Wahrheit dieser Erzählung sein mögen, welche man aus dem gänzlichen Schweigen der beiden Schwestern Pascals über ein solches Ereigniß herzuleiten das Recht hat, so dürfte doch an der Thatsache eines Vorkommnisses kaum gezweifelt werden, das von so nahestehenden Freunden der Familie berichtet wird. In der That hegen denn auch die Biographen von jeher kein Bedenken, die einfache Erzählung in der nüchternen Form, wie wir sie mittheilten, als feststehend anzunehmen. Nur über die Folgen dieses Vorfalles gehen die Ansichten auseinander, indem die einen Pascal bei dieser Gelegenheit mit einer „Vision" bedenken, andere an dieses Vorkommniß

[1] Ueber Quelle, Glaubwürdigkeit u. s. w. dieser kurzen Erzählung siehe Lélut, L'amulette de Pascal. 1846. p. 268 ss.

die Entstehung einer fixen Idee anknüpfen, von welcher der große Polemiker in den letzten Jahren seines Lebens verfolgt gewesen sein **soll**, und welche darin bestanden habe, daß er immer einen Abgrund neben sich sah, wieder andere endlich in dieser Gefahr nur den letzten Anstoß zu einer vollen Abkehr von der Welt erblicken. Da indes die „fixe Idee“ durchaus nicht zweifellos erwiesen ist, so können wir an dieser Stelle von ihrem Zusammenhang mit dem Neuillyer Unfall absehen [1]. Von einer „Vision“

[1] Ueber den „Abgrund“ Pascals ist viel geschrieben und gestritten worden. Lassen wir die „Quellen“ reden. Im Jahre 1737 erschien eine Briefsammlung eines Abbé Boileau (nicht zu verwechseln mit dem Bruder des Satirikers), der seiner Zeit in der „frommen Welt“ sowohl wie in der gelehrten als Theologe, Seelenführer und Schriftsteller ein gewisses Ansehen hatte und dabei ein sehr eifriger Jansenist war. In einem der Briefe heißt es zum Troste einer von fixen Ideen heimgesuchten Person: „. . . . Das erinnert mich an Pascal. . . . Dieser große Geist glaubte immer einen Abgrund zu seiner Linken zu erblicken und ließ einen Stuhl dorthin setzen, um sich zu beruhigen. Ich weiß die Geschichte aus erster Hand (d'original). Seine Freunde, sein Beichtvater, sein Seelenführer sagten ihm umsonst, er habe nichts zu befürchten, es seien das bloße Aufregungen einer durch abstracte und metaphysische Arbeiten erschöpften Einbildung; er gab alles zu, eine Viertelstunde später grub er sich wieder den erschrecklichen Abgrund.“

Daß Abbé Boileau die Geschichte wissen konnte, geben alle zu; auch seine Glaubwürdigkeit wird nicht in Zweifel gezogen; nur sagt man, sein Gedächtniß habe ihm einen Streich gespielt, wenigstens mit dem absoluten „immer“. Etwas Sicheres dagegen vermag man nicht beizubringen, es sei denn das Schweigen der früheren Quellen.

Ein Jahr nach Veröffentlichung dieses Briefes schreibt Voltaire an 's Gravesande: „Pascal glaubte während der letzten Jahre seines Lebens immer einen Abgrund neben seinem Stuhle zu sehen. . . . Sie werden in den Miscellen von Leibniz finden, daß die Melancholie Pascals Vernunft in den letzten Jahren verwirrte; er sagt das sogar etwas scharf. Es ist übrigens nicht zu verwundern, daß ein Mensch von so zarter Gesundheit und einer so trübseligen Einbildungskraft, wie Pascal, schließlich durch eine schlechte Pflege (régime) dahin gelangt sei, die Organe seines Gehirns zu verderben. Diese Krankheit ist nicht auffallender oder verdemüthigender als das Fieber und die Migräne.“

Voltaire hat offenbar den Brief Boileau's gelesen. Er führt außerdem aber auch noch Leibniz als Gewährsmann an. In den Leibnitiana nun findet man folgenden Ausspruch: „Indem er (Pascal) die Fragen der Religion ergründen wollte, wurde er skrupulös bis zum Wahnsinn (scrupuleux jusqu'à la folie).“ Das ist alles. Vom „Abgrund“ nichts.

Der Herausgeber der Gesammelten Werke Pascals, Abbé Bossut, fährt in seiner Einleitungsbiographie nach dem Bericht über das Unglück auf der Brücke von Neuilly fort: „Man kann sich ohne Mühe vorstellen, welche Erschütterung die zarte und kränkliche Maschine Pascals von diesem Stoße erfahren mußte. Er hatte viel Mühe, sich von einer langen Ohnmacht zu erholen. Sein Gehirn war derart erschüttert, daß er in der Folgezeit in seinen schlaflosen Nächten und seinen Schwächezuständen (exténuations) von Zeit zu Zeit neben seinem Bett einen Abgrund erblickte, der ihn

Digitized by Google

schweigen die Quellen ebenso gänzlich, und es bliebe somit die ziemlich selbstredende Wahrheit, daß eine solche Todesgefahr wohl im Stande ist, einen in den Tag hineinlebenden Menschen zu ernstem Nachdenken über sich und sein Leben zu bringen. Ohne daher eine plötzliche und noch weniger gänzliche Umwandlung durch den Vorfall anzunehmen, sind wir doch der Ansicht, daß Pascal seit jenem Tage sich von dem weltlichen Treiben immer mehr zurückziehen und durch einsame Betrachtungen zu jener Welt- und Menschenverachtung kommen konnte und auch wahrscheinlich kam. Leider wissen wir aber das Datum jenes Ereignisses nicht einmal ebenso sicher als das Ereigniß selbst. Erst 1779 gibt Abbé Bossut in der Einleitung zu seiner Pascal-Ausgabe den October 1654 als den Zeitpunkt des Vorkommnisses an. Auf welche Quellen er sich dafür stützt, wird nicht gesagt. Im allgemeinen trifft die Bestimmung ja mit „den letzten Lebensjahren" der ursprünglichen Erzählung zusammen. Sollen wir nun die Meinung wagen dürfen, durch einen Gedächtniß- oder Schreibfehler sei ein falsches Jahr angegeben, und statt 1654 müsse es heißen 1653? Was uns dazu bewegt, ist nicht bloß die Suche nach einem Anhalt für die Einkehr Pascals in sich selbst eben um jene Zeit des Jahres 1653, sondern auch der leise Widerspruch, der sonst zwischen der Erzählung, ja der Möglichkeit des Unfalles und den klaren Behauptungen Jacquelinens obzuwalten scheint. Die Schwester sagt uns, ihr Bruder habe schon seit mehr als einem Jahre eine große Verachtung der Welt und einen großen Ekel vor den Weltkindern gehabt; andererseits soll, wenn das Datum 1654 richtig wäre, der Bruder noch in diesem Jahre die Gewohnheit gehabt haben, mit seinen Freunden vier- oder sechsspännig spazieren zu fahren. Das verträgt sich doch wohl nur

---

verschlingen wollte." Bossut schrieb 1779. Der Zeit nach also die späteste, dürfte dem Inhalt nach diese Quelle dennoch die beste sein. Bossut war im Besitz des schriftlichen Nachlasses des P. Guerrier, Großneffen Pascals, der seinerseits die Familienpapiere gesammelt hatte.

Was die Späteren, Freunde wie Feinde, aus diesem Abgrund gemacht, können wir wohl auf sich beruhen lassen. In der Form, wie Bossut die Sache erzählt, ist sie sehr glaublich, und es gilt dann noch mehr das Wort Voltaire's: daß eine solche Krankheit nicht demüthigender war als ein Fieber oder Kopfweh. Ein vollständiger Wahnsinn wird nirgends behauptet, und die zeitweilig auftretende krankhafte Hallucination läßt den freiesten Gebrauch der höchsten Geisteskräfte unangetastet. Am wenigsten Recht haben die Jesuitenfeinde, Pascal für verrückt zu erklären, weil ja dann auch die „Provinzialbriefe" das Werk eines Irrsinnigen wären. Aber diese Briefe sind wahrscheinlich in hellen Augenblicken verfaßt, und nur der Apologet der Religion, der Verfasser der Pensées, war verrückt!?

schwer miteinander. Wäre dagegen diese letzte Ausfahrt im October 1653 geschehen, so klärte sich alles auf[1].

Welches auch immer der Anlaß gewesen, seine Bekehrung kam diesmal noch nicht zum Durchbruch. Der Verstand sah wohl alles recht gut ein, aber es fehlte der Wille, oder auch nach seiner Auffassung die Gnade, wenigstens die außerordentliche, von den Jansenisten erwartete fühlbare Gnade der Gottes- und Gnadengewißheit. Wir werden dies gleich aus dem Munde Jacquelinens des nähern erfahren, wo sie der Schwester einen Bericht über die Wandlungen des Bruders während dieser Zeit zuschickt. Endlich aber kam auch diese „Gnade". Hier sind wir von keinem Geringern als Pascal selbst nicht bloß über Jahr und Tag, sondern auch über Stunde und Minute belehrt.

Nach Pascals Tode fand ein Diener im Futter der Weste (pourpoint) seines Herrn zwei fast gleichlautende Schriftstücke, eines auf Pergament, ein anderes auf Papier, zusammengefaltet und dort eingenäht. Der Text dieser Blätter lautet:

†

„Jahr der Gnade 1654.

Montag, 23. November, Fest des hl. Clemens, Papstes und Martyrers, und anderer im Martyrologium, Vorabend des hl. Chrysogonus, und anderer.
Ungefähr seit 10½ Uhr abends bis ungefähr ½1.
Feuer.
Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs,
nicht der Philosophen und der Gelehrten.
Sicherheit, Sicherheit. Gefühl, Freude. Friede
Gott Jesu Christi
Deum meum et Deum vestrum
Dein Gott soll mein Gott sein —
Vergessen der Welt und aller Dinge außer Gott.
Er findet sich nur auf den Wegen, die das Evangelium uns lehrt.
Größe der menschlichen Seele.

[1] Wir möchten hier nur nebenbei die Bemerkung machen, daß aus der Erzählung der Unfalls noch lange nicht dasjenige folgt, was gewisse Biographen ziemlich einstimmig daraus entnehmen. Wenn Pascal mit seinen Freunden vier- oder sechsspännig spazieren fährt, so ist damit noch keineswegs gesagt, die Equipage habe Pascal zugehört, er habe einen solchen Luxus getrieben, „mit sechs Pferden über das Pariser Pflaster zu rollen". Die einfachste und natürlichste Erklärung ist doch die, daß das Fuhrwerk und Gespann dem Freunde Pascals, dem Herzog von Roannez, gehörte. Dies ist aber die einzige Stelle, welche für den großartigen Luxus Pascals angeführt werden kann.

Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, aber ich habe dich erkannt.
Freude, Freude, Freude, Thränen der Freude.
Ich habe mich davon getrennt——————
Dereliquerunt me fontem aquae vivae
Mein Gott, wirst du mich verlassen?——————
Daß ich nicht ewig davon getrennt sei.

———————————————

Dies ist das ewige Leben, daß sie dich, den wahren einen Gott, erkennen und den du gesandt hast, J. C.
Jesus Christus——————
Jesus Christus——————
Ich habe mich von ihm getrennt; ich habe ihn geflohen, verläugnet, gekreuzigt.
Daß ich nicht ewig von ihm getrennt sei.
Er wird nur auf den Wegen bewahrt, die das Evangelium lehrt.
Entsagung, gänzliche, süße
u. s. w."

Die Abschrift des Pergamentblattes enthält außer einigen unwesentlichen Abweichungen noch einige Zeilen mehr als die Papierhandschrift und ist mit der Randbemerkung des Abbé Périer versehen: „Man hat nur einige Worte dieser (zwei ersten) Linien mit Sicherheit entziffern können. Sie lauten:

‚Völlige Unterwerfung unter Jesus Christus und meinen Seelenführer.
‚Ewig in Freuden sein für einen Tag der Uebung auf Erden.
‚Non obliviscar sermones suos. Amen.'"

Es beschleicht den Beschauer des im Original uns aufbewahrten, in unzähligen Facsimiles verbreiteten Blattes ein ans Unheimliche grenzender Schauer. Es ist nicht bloß der Inhalt und die Form der Gedanken in ihren ekstatischen Ausrufen, abgebrochenen, fieberhaft wiederholten Worten, sondern auch die Schriftzüge selbst, welche durchaus den ausgesprochensten Charakter der höchsten Aufregung an sich tragen. Anfangs noch schön und leserlich, steigt mit jeder Zeile die Eile und Verworrenheit der Züge; halbe Zeilen sind mit Strichen ausgefüllt, die einzelnen Worte mehr angedeutet als ausgeschrieben. Die Hand, die dieses schrieb, war ebenso aufgeregt als der Kopf und das Herz. Was wohl dem Moment der „Gnade" voraufgegangen ist, ehe sich der Schrei „Feuer" dem Herzen und Munde entrang? ehe die „Gnadengewißheit" sich der Seele bemächtigte, daß sie sagen konnte: „Certitude, certitude, sentiment, joie, paix"? Etwas Licht bringt uns der Ausruf: „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Gelehrten." — „Er findet sich nur auf

den Wegen, die das Evangelium lehrt.“ Wir glauben in diesen Worten den Abschluß der langen Studien und Betrachtungen zu finden, die Pascal seit Beginn seines Pariser Aufenthaltes über das Verhältniß der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntniß, über die Bestätigung der Offenbarung durch die Vernunft angestellt hatte, Betrachtungen und Studien, bei denen er anfänglich auf dem richtigen Standpunkt sich befand, von welchem aber der Widerspruch der Jansenisten und deren ganzer Lehrrichtung ihn immer mehr abdrängte, bis er in seinen letzten Gedanken so auffallend verächtlich und wegwerfend von der menschlichen Vernunft in Glaubenssachen sprach. Der Abend des 23. November 1654 ist der Wendepunkt in Pascals Leben, der Augenblick, in welchem er feierlich der Vernunft und der Philosophie Lebewohl sagt; er glaubt jetzt Gott in neuer Weise erkannt zu haben, „die Welt hat dich nicht erkannt, aber ich habe dich erkannt. Freude, Freude, Freude, Thränen der Freude“! Fortan gehört er dem kleinen Kreise derer an, die ebenfalls nicht von dieser Welt sind, die gleich ihm der „Gnadenwahl gewiß sind“ — von diesem Augenblick ist Pascal mit ganzer Seele Jansenist, und er wird es sein mit einer Glut der Leidenschaft, mit einer Consequenz des Handelns, daß er schließlich Papst und Kirche für nichts achtet, weil er seiner Sache „gewiß“ ist, und darum mit voller Seelenfreude und Sicherheit vom Lehrstuhl Petri an den Richterstuhl Christi appellirt. In dieser Mitternachtsstunde ist etwas über Pascal gekommen, was den ganzen Menschen in ihm geändert hat, eine Art Fanatismus, der sein sonst so klares Urtheil trübt und den stillen Gelehrten zum gewaltigsten Vorkämpfer der Irrlehre macht. Verschiedene Umstände haben dazu beigetragen, den Feuerfunken zu hellen Flammen zu entfachen; aber der Funke selbst ist in dieser Nacht in die Seele Pascals gefallen.

Die jansenistische Quelle der Utrechter Sammlung läßt das Schriftstück infolge einer „Vision“ entstehen, „von der er aber niemals gegen irgend jemanden als vielleicht gegen seinen Beichtvater sich äußerte“. Also das weiß man nicht einmal sicher, ob Pascal seinem Beichtvater die Geschichte von jener Stunde und von dem, was vorherging, erzählt hat; woher will man in Port-Royal denn wissen, daß eine „Vision“ voraufging? Der Irrsinnstheoretiker Lelut läßt Pascal die Geschichte nicht bloß seinen zwei Beichtvätern, Singlin und Sacy, sondern auch seinen beiden Schwestern Gilberte und Jacqueline mittheilen. Das erste Wort „feu“ sagt ihm genug über den Gegenstand der Vision; es ist der in der Geschichte der Mystik oder vielmehr der Hallucination wohlbekannte Feuerball, aus dem

die Kranken die Himmelsstimmen vernehmen. Lassen wir derlei mehr oder minder haltbare Erklärungsversuche und bleiben wir bei der Thatsache, daß infolge einer natürlich krankhaften oder diabolischen Einwirkung die Phantasie Pascals an jenem Abend sich zu einem ungewöhnlich hohen Grade erhitzt hat, infolgedessen sein ganzes künftiges Leben unter dem Eindruck eines anormalen religiösen Gefühles stehen wird, das ihn antreibt und drängt, mit mathematischer Genauigkeit und Consequenz die in diesem Augenblick so entschieden und klar eingeschlagene Richtung bis zum Tode einzuhalten. Alles, was wir bis zur Sterbestunde über Pascal zu berichten haben werden, Gutes und Schlimmes, liegt in dieser Richtung: die höchste Losschälung von allem Irdischen, die bewunderenswertheste Geduld, die rücksichtsloseste Abtödtung seiner selbst, der großartigste Leidensmuth um der „Wahrheit" willen, die blutigste Bekämpfung der vermeintlichen Gegner der Wahrheit und christlichen Zucht, der starrste Ungehorsam gegen die mit Port-Royal nicht übereinstimmende Kirche, und das alles bei einer großen Reinheit und Lauterkeit des Charakters, dem leider die christliche Demuth und der katholische Geist der Liebe mangelt.

Wenn wir uns so lange bei dem Abend des 23. November aufhalten, so folgen wir nur dem Beispiele Pascals, der sein Leben lang die Einsichten und Entschlüsse dieser Stunden nicht vergessen wollte. Er fertigte darum die zwei Abschriften an, eine auf Pergament, die andere auf Papier, faltete die letztere in die erstere und nähte beide eigenhändig in den Saum seiner Weste. Sobald er mit diesem Kleidungsstück wechselte, nahm er die Nätherei wieder sorgfältig vor, so daß er die beiden Blätter immer bei sich trug. Sie haben daher den Namen des „mystischen Amulets" erhalten. Nach dem Tode Pascals kamen die Blätter an Madame Périer, die sie mehreren Freunden zeigte. „Alle waren einig darüber, daß zweifelsohne dieses Pergament, das mit solcher Sorgfalt (?) und so bemerkenswerthen Schriftzeichen geschrieben war, ein Erinnerungszeichen (mémorial) sei, das er sorgfältig aufbewahrte, um das Andenken an eine Sache (une chose) frisch zu erhalten, die er beständig seinen Augen und seinem Geist gegenwärtig haben wollte. . . Einige Zeit nach dem Tode der Madame Périer (1687) theilten deren Sohn und Töchter das Schriftstück einem unbeschuhten Karmeliter mit, der einer ihrer besten Freunde und ein sehr gelehrter Mann war. Dieser Pater schrieb das Blatt ab und begleitete es mit einem Commentar von 21 Seiten Folio." Ueber die letzten zwei unleserlichen Zeilen fügte Margareta Périer einen Commentar

von zwei Quartseiten bei. Etwas Neues oder Positives enthält natürlich weder die eine noch die andere Erklärung [1].

Am 8. December 1654, also wenige Tage nach der „Gnadenstunde“, schrieb Jacqueline an die Schwester in Clermont:

„Es ist nicht vernünftig, daß Du noch länger in Unwissenheit über das seiest, was Gott in der Person wirkt, die uns so theuer ist; aber ich wünsche, er selbst möchte es Dir schreiben, damit Du weniger daran zweifelst. Alles, was ich Dir sagen kann (ich habe jetzt keine Zeit), ist, daß er durch Gottes Barmherzigkeit in einem großen Verlangen lebt, ihm ganz zu eigen zu sein, ohne daß er sich darum schon entschlossen hätte, in welcher Lebensweise dies geschehen soll. Obwohl er nun bereits seit mehr als einem Jahr eine große Verachtung für die Welt und einen fast unüberwindlichen Ekel vor allen empfindet, die ihr angehören, und dies ihn bei seiner Heißblütigkeit zu großen Excessen treiben müßte, so ist er doch bei dem allem von einer Mäßigung, die auch das Beste hoffen läßt. Er ist ganz der Leitung des Herrn Singlin hingegeben [rendu kann auch heißen: zurückgegeben], und ich hoffe, daß dies mit einer kindlichen Unterwürfigkeit geschehen wird, wenn er [Singlin] seinerseits ihn annehmen will; denn bisher hat er es ihm noch nicht gestattet; ich hoffe indes, er wird es uns schließlich nicht abschlagen. Obgleich er [Blasius] sich viel schlimmer befindet als seit langem, so schreckt ihn dies doch nicht von seinem Unternehmen ab, und das beweist, daß seine Gründe von ehemals nichts als Vorwände waren. Ich bemerke an ihm eine Demuth und Unterwürfigkeit selbst mir gegenüber, die mich in Erstaunen setzt; kurz, ich habe Dir nichts mehr zu sagen, als daß es klar scheint, es sei nicht mehr der natürliche Geist, der in ihm wirkt.“

Diesem Brief war folgendes Ereigniß vorausgegangen. Als Pascal eben an jenem Festtag bei seiner Schwester war, läutete es zur Predigt. Blasius ging in die Kirche und hörte dort Singlin über den Anfang des christlichen Lebens reden und wie wichtig es sei, daß die Christen nach Heiligung streben. Der Prediger sprach besonders nachdrücklich über die unchristliche leichtfertige Art, wie die Weltleute aus irdischen Gründen oder aus Gewohnheit einen Stand ergreifen, ein Amt suchen, sich durch die Ehe binden, anstatt vorher ernstlich Gott um Rath zu fragen. Die Predigt war wie auf Pascals augenblicklichen Seelenzustand geschrieben, und so machte sie denn auch einen tiefen Eindruck auf ihn; ja er erkannte, wie er gleich nachher der Schwester mittheilt, „den Finger Gottes darin“.

Mit dieser Predigt war der Bekehrungsproceß zum Abschluß gekommen, und man muß sich nur wundern, daß Jacqueline ihrer auch so

---

[1] Ueber die Quellen und Literatur der Amulette mystique vgl. Lélut p. 279 ss. Ferner die Biographen passim.

gar nicht erwähnt. Ausführlich berichtet diese über den Seelenzustand des „Neubekehrten“ in ihrem Schreiben vom 25. Januar 1655 [1]:

„Ich weiß nicht, ob ich weniger Ungeduld gehabt habe, Euch Nachrichten von der bewußten Person [Pascal] zu geben, als ihr, dergleichen zu empfangen. Trotzdem scheint es mir, da ich keine Zeit zu verlieren habe, daß ich Euch nicht eher schreiben sollte, aus Furcht, genöthigt zu sein, das zu früh Gesagte später widerrufen zu müssen. Gegenwärtig stehen die Sachen auf einem Punkt, daß ich sie Euch mittheilen muß, welchen Erfolg es auch Gott beliebt, ihnen zu geben. Ich glaubte Euch ein Unrecht zu thun, wenn ich Euch über die Geschichte nicht von deren Beginn an unterrichtete, der ungefähr einige Tage vorher stattgefunden, als ich Euch zum erstenmal davon sprach, d. h. ungefähr gegen Ende September vorigen Jahres [d. h. September 1654].

„Er besuchte mich und eröffnete sich bei dieser Gelegenheit mir gegenüber in einer Weise, daß ich Mitleid mit ihm hatte. Er gestand, daß mitten unter seinen großen Beschäftigungen und inmitten all der Dinge, die dazu beitragen konnten, ihn die Welt lieben zu lehren, und von denen man mit Recht glauben mußte, daß er sehr an ihnen hing, er sich so sehr getrieben fühle, dies alles zu verlassen — sowohl aus einer äußersten Abneigung gegen die Thorheiten und Vergnügen der Welt, als auch wegen des ständigen Vorwurfes, den ihm sein Gewissen machte —, daß er sich von allen Dingen in einem solchen Grade losgeschält fühlte, wie ich ihn noch niemals auch nur annähernd gesehen habe. Von der andern Seite aber fühle er sich von seiten Gottes in einem solchen Zustand der Verlassenheit, daß er von der Seite keinerlei Zug empfinde, daß er sich aber aus allen Kräften dahin zwinge, dabei jedoch wohl fühle, es sei mehr seine Vernunft und sein eigener Geist, der ihn zu dem erkannten Bessern treibe, als die Bewegung Gottes [2]; daß er bei dieser Losschälung von allen Dingen, der er sich bewußt sei, sich fähig glaube, alles zu unternehmen, wenn er noch dieselbe Gemüthsstimmung von Gott habe, wie ehedem, und daß er damals eine ganz erschreckliche Anhänglichkeit gehabt haben müsse, um der Gnade, die Gott ihm damals gab, und den Bewegungen zu widerstehen, deren er von Ihm gewürdigt wurde.

„Dieses Geständniß überraschte mich ebenso sehr, als es mich freute, und von jenem Augenblick an gewann ich eine Hoffnung wie nie zuvor, und ich glaubte Euch Mittheilung davon machen zu sollen, um Euch zu verpflichten, mit mir Gott zu bitten [3]. Wenn ich all die anderen Besuche ebenso im besondern erzählen wollte, so gäbe das ein Buch; denn seit jener Zeit waren sie so häufig und so lang, daß ich glaubte, nur für sie dazusein. Ich that indes nichts, als ihm folgen,

[1] Vgl. die Briefe: Cousin, Jacqueline Pascal. p. 242 ss.

[2] Diese „Bewegung“ kam dann am 23. November.

[3] Dies kann nur in einem verloren gegangenen Brief geschehen sein, da das Schreiben vom 8. December nichts dergleichen enthält.

ohne irgend eine Art der Verfolgung anzuwenden. Ich sah ihn nach und nach in einer Weise wachsen, daß ich ihn nicht mehr wiedererkannte, und ich glaube, daß es Euch ebenso ergehen wird, wenn Gott sein Werk fortsetzt, besonders in der Demuth [1], der Unterwürfigkeit, dem Mißtrauen und der Verachtung seiner selbst, und in dem Verlangen, vernichtet zu werden in der Achtung und dem Andenken der Menschen. So also ist es mit ihm zur Stunde bestellt; nur Gott weiß, wie es eines Tages sein wird.

„Endlich nach langen Besuchen und Kämpfen, die er mit sich selbst zu bestehen hatte, wegen der Schwierigkeiten, einen Seelenführer zu wählen (denn er zweifelte nicht, daß ein solcher ihm nothwendig sei), und obwohl jener, der ihm nothwendig, bereits gefunden war, und er an keinen andern auch nur denken konnte, so bewirkte doch das Mißtrauen auf sich selbst, daß er fürchtete, sich aus zu viel Liebe zu täuschen nicht zwar in den guten Eigenschaften der betreffenden Persönlichkeit, sondern über den Beruf, von dem er kein sicheres Merkmal entdeckte, da er ja nicht sein ordentlicher Seelenhirt war. Ich sah klar, daß dies nur ein Rest von verborgenem Unabhängigkeitsgefühl im Herzen war, welches sich nun jeden Vorwandes bediente, um einer Unterwerfung auszuweichen, die bei der gegebenen Stimmung nur eine vollständige sein konnte.

---

[1] Nach anderer Lesart „honnêteté", was schwer zu übersetzen ist. Vielleicht meint die Schwester damit die Freundlichkeit im Umgang, die nicht gerade die stärkste Seite des Bruders war. In einer anonymen Notiz (vgl. Bertrand, Blaise Pascal. p. 105) heißt es: „Herr Pascal hatte eine wunderbare Geschicklichkeit darin, seine Tugend zu verbergen, so daß eines Tages jemand zu Herrn Arnoul sagte, es habe den Anschein, als ob Herr Pascal immer im Zorn sei und fluchen wolle. Das ist heiter genug, aber es ist nicht gut, es zu schreiben." „Die Kunst, zu gefallen," schreibt Pascal selbst, „ist ohne Vergleich schwieriger, feiner, nützlicher und bewundernswerther als die Kunst der Geometrie. Auch werde ich mich wohl hüten, darüber zu schreiben, denn ich verstehe durchaus nichts davon, und ich fühle mich dazu so ungeeignet, daß ich es überhaupt für unmöglich halte. Nicht als ob ich nicht glaubte, es gebe ebenso sichere Regeln dafür, um zu gefallen, als es deren gibt, um eine Aufgabe zu lösen, und derjenige, der solche Regeln vollständig innehätte und ausführte, müsse ebenso gewiß die Liebe der Könige wie der anderen gewinnen, als er die Elemente der Geometrie beweisen würde; aber ich halte dafür — und es ist vielleicht meine eigene Schwäche in dem Punkt, die mich dazu veranlaßt —, daß es unmöglich ist, zur Beachtung der Regeln zu gelangen. Wenn ich nämlich diese große, wunderbare und nützliche Kunst erlangt hätte und sie nun z. B. in Gegenwart eines Königs ausüben wollte, so würden sich zwei Gedanken meinem Geiste darstellen: der eine, wie er von der Kunst, zu gefallen, dictirt wird, der andere, wie ich ihn wirklich selbst habe. Wenn ich den letztern ausdrücke, bin ich ungeschickt; heuchlerisch, wenn den erstern. Nicht jeder König ist ein Narr. Wäre die überwundene Schwierigkeit das Maß des Verdienstes, so wäre nichts bewundernswerther als ein Heuchler. Der mindest feine Kopf genügt, um die Hintergedanken des Geschicktesten zu durchdringen." Wer Heuchelei und Höflichkeit auf eine Stufe stellt, der wird freilich vor lauter Ungeschick immer nur herb und derb die Wahrheit sagen. Von wirklich bitterer, ganz moderner Ironie ist das Sätzchen: „Nicht jeder König ist ein Narr." Die Jansenisten hatten sich eben nicht sonderlich der Gunst des Hofes zu erfreuen.

Ich wollte indes in dieser Angelegenheit nicht vorangehen, ich begnügte mich bloß damit, ihm zu sagen, daß ich glaubte, man müsse für die Seele wie für den Leib den besten Arzt wählen; es sei wahr, daß der Bischof unser natürlicher Seelenhirt sei, aber es sei doch auch unmöglich, daß derjenige von Paris es für alle seine Diöcesanen sein könne, und etwas Aehnliches gelte von den Pfarrern oder anderen Pfarrgeistlichen, wenn sie auch fähig wären, es für einen Einzelnen zu sein. Eine Person ohne festen Wohnsitz, wie er, könne sich niederlassen, wo es ihm beliebe, und dadurch sich auch die Freiheit bei der Wahl seines Seelenhirten verschaffen, indem er seinen Pfarrer oder einen andern vom Bischof genehmigten Priester aussuche; der Bischof von Genf [d. h. Franz v. Sales] habe gerathen, man solle seinen Seelenführer aus zehn Tausenden wählen, d. h. einen solchen, den man zehn Tausenden vorzöge; das aber zeige, daß jener für die Hierarchie so sehr eifernde Bischof durchaus nicht der Ansicht gewesen, man müsse sich bei der Wahl seines Führers auf die Priester seiner Pfarrei beschränken. Ich erinnere mich nicht mehr, ob es das gerade war, was ihn besiegte, oder ob die Gnade, die wie zusehends in ihm wuchs, die Wolken, welche sich einem so glücklichen Anfang widersetzten, ohne Hilfe von Vernunftgründen, zerstreute; wie dem immer sei, er war bald entschlossen.

„Nun aber waren wir noch immer nicht am Ziel. Es bedurfte nämlich ganz anderer Ueberredungskunst, um Herrn Singlin zu einem Entschluß zu bringen, der eine ganz außerordentliche Furcht hat, sich auf derlei einzulassen. Schließlich aber konnte auch er den beigebrachten Gründen nicht widerstehen, solche aufrichtigen und vielverheißenden Gnadenbewegungen nicht verloren gehen zu lassen, und so ließ er sich denn von meinem Drängen besiegen und entschloß sich, seine Leitung zu übernehmen. Seine Krankheit, die immer noch andauert, hat ihm leider bis jetzt fast ganz die Möglichkeit dazu geraubt; denn ohne großen Schmerz kann er immer noch nicht viel sprechen.

„Während dieser ganzen Zeit haben sich mehrere Dinge ereignet, deren Erzählung im einzelnen zu lang sein würde und auch nicht nöthig ist; das hauptsächlichste derselben ist, daß unser Neubekehrter ernstlich daran dachte, und zwar aus eigenem Antrieb und mehrerer Ursachen wegen, eine zeitweilige ‚Retraite' außerhalb seiner Wohnung sei ihm sehr nothwendig. Herr Singlin war damals in Port-Royal-des-Champs, um einige Heilmittel anzuwenden, so daß er [Blasius] trotz seiner wunderbaren Abneigung davor, daß man wissen könne, er habe in diesem Hause Verkehr mit irgend einem andern als mit mir, sich nichtsdestoweniger entschloß, ihn dort zu besuchen, und zwar unter dem Vorgeben, wegen Geschäfte aufs Land zu reisen, indem er hoffte, daß, wenn er seinen Namen ändere, seine Diener in irgend einem nahen Dorf lasse und von dort Herrn Singlin zu Fuß besuche, er von niemanden als von ihm erkannt werde und keiner um seine Besuche wissen werde, und er so in der ‚Retraite' bleiben könne. Ich rieth ihm, das nicht ohne den Rath des Herrn Singlin zu thun, der es durchaus nicht haben wollte, weil er [damals] noch nicht entschlossen war, sich seiner anzunehmen, so daß er [Blasius] gezwungen war, in Geduld seine Rückkehr abzuwarten, weil er nichts thun wollte gegen seine Anordnung, welche er ihm in einem ganz vollendet schönen Briefe, den

er ihm schrieb, gegeben hatte, und in dem er mich zu seiner Seelenführerin ernannte, in Erwartung, daß Gott ihn [Singlin] werde erkennen lassen, ob er wolle, daß er es sei, der ihn zu führen habe.

„Als endlich Herr Singlin zurück war, drängte ich ihn, er möge mich meiner Würde entsetzen, und ich erlangte schließlich, was ich wollte, so daß er ihn nun annahm, und sie beide hielten es jetzt für gerathen, daß er eine Reise aufs Land mache, um mehr für sich allein zu sein, als er es zu Hause wegen seines guten Freundes, des Herzogs von Roannez, gewesen, der eben zurückgekehrt war und ihn ganz in Beschlag nahm. Ihm vertraute er auch das Geheimniß an, und mit seiner Zustimmung, die nicht ohne Thränen gegeben wurde, reiste er am Tage nach Dreikönigen mit dem Herrn von Luynes ab, um sich einige Zeit in einem von dessen Landhäusern aufzuhalten.

„Weil er aber dort nicht einsam genug nach seinem Wunsch war, so erlangte er ein Zimmer oder Zellchen bei den Einsiedlern von Port-Royal, von wo er mir mit einer großen Freude darüber schrieb, daß er wie ein Prinz wohne und bedient sei, aber wie ein Prinz nach dem Geschmack des hl. Bernhard, an einem einsamen Orte, wo man eine Pflicht darin sieht, die Armuth in allen vernünftigen Dingen zu üben. Er wohnt allen Tageszeiten von der Prim bis zur Complet bei, ohne das mindeste Unbehagen davon zu empfinden, daß er um 5 Uhr morgens aufsteht; und, als ob Gott wolle, daß er mit den Nachtwachen das Fasten verbinde, um allen Regeln der Medicin zu spotten, die ihm das eine wie das andere untersagt hat, beginnt schon das Abendessen seinen Magen zu beschweren, so daß er es, wie ich glaube, bald aufgeben wird. An seiner Führerin hat er nichts verloren; denn Herr Singlin, der während dieser Zeit in der Stadt weilt, hat ihm einen Führer gegeben [de Sacy], von dem er ganz hingerissen ist — in der That ist dieser auch vom echten Stamm. Er langweilte sich gar nicht dort, aber einige Geschäfte haben ihn gegen seinen Willen zur Rückkehr gezwungen. Um nicht alles zu verlieren, hat er hier bei uns um ein Zimmer angehalten, wo er seit Donnerstag wohnt, ohne daß man zu Hause weiß, daß er in der Stadt ist. Er sagte niemanden, wohin er ging, als er verreiste, als nur Me. Pinel und Duchesne, die er führte. Man ahnt indes etwas, aber nur auf Muthmaßung hin. Man sagt, er sei Mönch geworden, andere machen ihn zum Eremiten, andere sagen, er sei in Port-Royal. Er weiß es, kümmert sich aber kaum darum. So stehen die Sachen jetzt.

„Ich habe ihn immer in einer so großen Furcht gesehen, man möge von all dem etwas wissen, daß ich nicht einmal gewagt hatte, ihm vorzuschlagen, Euch etwas davon zu schreiben. Endlich schrieb ich ihm doch einige Tage vor seiner Rückkehr darüber; er antwortete mir, er werde es thun, wenn man es ihm beföhle; aus sich aber würde er sich nicht dazu entschließen können, weil er sich so wenig fortgeschritten sehe, daß er gar nicht wisse, was er Euch sagen solle; sollte ich der Ansicht sein, daß Stoff zu einem Briefe da sei, so sei er damit gern einverstanden, daß ich Euch schriebe, er selbst sehe keinen solchen Stoff. Auf das hin habe ich diesen Brief in meiner ersten freien Stunde begonnen, am Tage des Datums oben [25. Januar 1655]; ich vollende ihn aber erst heute, weil ich früher durchaus keine Zeit fand.

„Er ist jetzt zu Hause (chez lui), wo die Geschäfte ihn zurückhalten; ich glaube aber, daß er sein möglichstes thun wird, um bald in seine Einsamkeit zurückzukehren. Er sagte mir gestern, er werde Euch schreiben, so Gott wolle, und ich möge Euch schreiben. Er will etwas für meine kleine Cousine, die Tochter des Controleurs Pascal, thun. Da man hier viel Liebe hat, so hoffte ich nämlich, man werde sie hier in Pension nehmen; aber ich zweifle, ob die Mutter und das Kind selbst es wollen. Schreibt mir darüber gefälligst so bald als möglich, und wie man sich zu verhalten habe."

Dem Bruder selbst hatte Jacqueline schon am 19. Januar 1655 in seine Einsiedelei geschrieben:

„Mein sehr lieber Bruder! Ich habe ebenso viel Freude, Sie in der Einsamkeit heiter zu sehen, als ich traurig war, Sie in der Welt so zu sehen. Trotzdem weiß ich nicht, wie Herr de Sacy sich mit einem so lustigen Büßer zurechtfindet, der da meint, für die eiteln Freuden und Vergnügen dieser Welt durch die etwas vernünftigeren Freuden und Spiele des Geistes genugthun zu können, statt sie abzuwaschen mit immerwährenden Thränen! Ich finde für meinen Theil, daß das eine gar gelinde Buße ist, und es gibt wohl kaum jemanden, der nicht ebenso thun würde. Doch ich verlasse mich auf seine Leitung und bewahre meine Ruhe. Denn ich glaube ihm soviel zugestehen zu müssen, als Sie der Mutter Agnes. Sie hat mir über den Punkt [?], in welchem Sie sich auf sie berufen, nichts gesagt; darum sage ich, nicht sie, daß Sie in Zukunft braver sein müssen, und darin meine ich von ihrem Geiste beseelt zu sein. Möge es Gott gefallen, daß ich Ihnen in diesem wie in allem andern mehr durch mein Beispiel als durch Worte Lehrerin wäre! Und damit genug der freiwilligen Scherze dieses Briefes!

„Ich lobe sehr Ihre Ungeduld, alles, was noch einen Schein von Größe hat, zu verlassen. Aber ich wundere mich, daß Gott Ihnen diese Gnade verliehen hat; denn mir scheint, Sie hätten in mehr als einer Weise verdient, noch einige Zeit von dem Geruch des Morastes belästigt zu werden, den Sie mit so viel Eifer umarmt hatten, und es scheint mir, daß es ganz gerecht gewesen, wenn alles, was nach der Welt aussieht, Sie selbst in der Wüste noch gefangen gehalten hätte, nachdem Sie so lange gegen alles Abneigung hatten, was Sie davon befreien konnte. Aber Gott wollte bei dieser Gelegenheit zeigen, daß seine Barmherzigkeit alle anderen Werke überragt. Ich bitte ihn daher, dieselbe auch fürder über Sie walten und Sie mit dem Talent wuchern zu lassen, das Ihnen gegeben ist.

„Ueber den hölzernen Löffel und die irdenen Eßgeschirre muß man dasselbe sagen. Das ist das Gold und die Edelsteine des Christenthums. Nur die Fürsten dürfen derlei auf ihren Tafeln haben. Man muß wahrhaft arm sein, um diese Ehre zu verdienen, die dem gewöhnlichen Volk, wie M. de Renti sagt, unweigerlich versagt werden muß. Was mich tröstet, ist, daß diese Art Fürstenstand nicht erblich ist, und daß, wie man ihn verlieren kann, nachdem man ihn besessen, man ihn auch erlangen mag, nachdem man ihn lange verachtet hatte. Dazu ist denn eines der besten Mittel, sich so zu verhalten, als

besäße man ihn bereits, und das nicht aus Anmaßung oder Heuchelei, sondern um durch Entbehrung (appauvrissement) zur Armuth zu gelangen, wie man durch Demüthigungen zur Demuth kommt. Gott gebe Ihnen seine Gnade dazu!

„Ich selbst habe zuerst erfahren, daß die Gesundheit mehr von Jesus Christus als von Hippokrates abhängt, und daß eine Seelenkur den Körper heilt, es sei denn, daß Gott uns heimsuchen und durch die Schwächen des Leibes stärken wolle. Es ist wahr, es ist ein großer Vortheil, hinreichend körperliche Gesundheit zu besitzen, um das zu vollbringen, was man uns zur Heilung der Seele angerathen; es ist aber kein geringerer, seine Buße unmittelbar aus der Hand Gottes zu empfangen. Wenn wir ihm gehören, so sind wir immer wohl, sei es lebend, sei es sterbend. Es ist nicht gesagt worden: Wer mir nachfolgen will, soll schwierige Dinge vollbringen, die viel Kräfte verlangen, sondern: er soll sich selbst verläugnen; das kann aber ein Kranker vielleicht besser thun als ein ganz Gesunder.“ [1]

Am Schluß des Jahres scheint Blasius von seinem hitzigen Temperament in einigen Dingen wirklich zu den gefürchteten Extremen gekommen zu sein. Die Schwester schreibt ihm unter dem 1. December 1655:

„Man hat mich sehr zu dem großen Eifer beglückwünscht, der Sie so über alles gewöhnliche Treiben erhebt, daß Sie die Besen zu den unnöthigen Hausgeräthen zählen. ... Es ist nothwendig, daß Sie wenigstens während einiger Monate ebenso reinlich seien, als Sie jetzt schmierig sind, damit man sehe, Sie verständen sich ebenso gut auf den demüthigen Fleiß und die Wachsamkeit über die Person, die Ihnen dient, als auf die demüthige Vernachlässigung der Dinge, die Sie angehen. Danach wird für Sie ebenso ehrenvoll als für die anderen erbaulich sein, Sie im Schmutz zu sehen — vorausgesetzt, daß das wirklich das Vollkommenere sei, woran ich mir erlaube sehr stark zu zweifeln, weil der hl. Bernhard durchaus nicht dieser Meinung war.“

Nach diesen Mittheilungen der Schwester wird es an der Zeit sein, dem neuen Einsiedler von Port-Royal-des-Champs selbst einen Besuch abzustatten.

---

[1] Cousin, Jacqueline Pascal. p. 250 ss.

(Fortsetzung folgt.)

W. Kreiten S. J.

Zur Beurtheilung der Feuerbestattung.

III. Stellungnahme der Geistlichkeit zur Cremations-Bewegung.

Kein Wunder, daß wir gegenwärtig nicht bloß die geistlichen Behörden der verschiedenen christlichen Confessionen, sondern auch die einzelnen Geistlichen, welche sich veranlaßt sahen, öffentlich Stellung zur Cremationsfrage zu nehmen, mit verschwindenden Ausnahmen auf seiten der Anticrematisten erblicken. Aehnliches scheint von den Rabbinern zu gelten.

Rabbiner Dr. Wiener in Oppeln (Schlesien) richtete an den internationalen Congreß der Aerzte in Kopenhagen 1884 zu Händen seines Confessionsgenossen, Dr. med. Levison, eine Zuschrift, worin er erklärte, es liege in seinen Wünschen, wenn es ausführbar wäre, der Feuerbestattung theilhaftig zu werden. Er fügte bei: „Vielleicht hat dieses Schreiben für Sie das kleine Interesse, daß unter Geistlichen, unter jüdischen wenigstens, Schreiber dieses der erste ist, der sich warm für die Feuerbestattung interessirt.“ [1] Das Rabbinat in Livorno entschied 1885, das (mosaische) Gesetz verlange die Erdbestattung; Feuerbestattung sei nicht eine rechtmäßige Bestattungsform; Versöhnung mit Gott [!] sei nur durch Erdbestattung zu erlangen; Aschenüberreste von Leichen sollten nicht zwischen den anderen Leichen, sondern in einer besondern Abtheilung des jüdischen Friedhofes beigesetzt werden. „Die Flamme“ registrirt diesen Erlaß mit gemischtem Gefühle; er ist ihr insofern schon recht, als er ihr darzuthun scheint, daß das Festhalten an der Erdbestattung nicht Sache des Judenthums als solchem sei, und als „die Herren Orthodoxen in beiden Lagern sich gegenseitig nicht viel vergeben“ [2]. Vielleicht würde es ihr eine kleine Genugthuung bereiten, falls sie es noch nicht weiß, zu erfahren, daß auch der greise Kopenhagener Oberrabbiner Dr. Wolff sich feierlich gegen die Cremation ausgesprochen hat [3].

Sehen wir uns denn im christlichen Lager um; da werden wir, wie bereits bemerkt, die Orthodoxen entschieden in der Mehrzahl finden. In England erhob der anglicanische Bischof von London in den siebenziger Jahren Einsprache gegen den Bau des Leichenofens in St. John bei Woking

---

[1] „Flamme“ 11, 85. [2] Ebendas. 21, 170.
[3] Berlingske Tidende, 25. Januar 1886.

mit zeitweiligem Erfolge. In Norwegen war man 1881 um die Erlaubniß zur Verbrennung einer Leiche eingekommen. Der lutherische Bischof von Christiania aber gab das Gutachten ab: das Leichenverbrennen sei heidnisch; das Christenthum habe es sogleich mißbilligt und bald auch verboten — mit gutem Grund, sei es doch eine Gewaltthätigkeit gegen ein Geschöpf Gottes und eine Kränkung der von Gott in der Natur begründeten Ordnung; es müsse nothwendig und immer Aergerniß in der christlichen Gemeinde geben. Auf Grund dieses Gutachtens und des norwegischen Rituales, das christliches Begräbniß vorschreibt, wurde das Gesuch abschlägig beschieden.

Im Jahre 1884 gab das bayerische Oberconsistorium den ihm unterstellten Predigern folgende Anweisung: Die „Aussegnung" einer Leiche, die zur Verbrennung außer Landes geschafft werden soll, wird in das seelsorgerische Ermessen des Geistlichen gestellt, vorausgesetzt, daß der Todte weder ein positiver Verächter der Kirche gewesen ist, noch aus Opposition gegen die Kirche sich die Verbrennung erbeten hat; gezwungen zur Aussegnung kann kein Geistlicher werden. Eine „Einsegnung" der Asche bei deren Uebertragung an ihren Aufbewahrungsort ist immer unzulässig. Motivirt wird diese casuistische Unterscheidung damit, daß die Aussegnung einen Act für sich bilde, sich nicht auf die Beerdigung beziehe, sondern nur bedeute, daß ein Mensch von Gott abberufen sei und seine Leiche aus seiner bisherigen Behausung hinausgetragen werde, während die Einsegnung sich auf die Beerdigung der Leiche beziehe und darum eine Einsegnung der Asche mit der bestehenden Kirchenordnung in Widerspruch kommen würde[1].

Das Kgl. sächsische Landesconsistorium erklärte es 1886 für „nicht angezeigt", daß, wenn Leichen zur Verbrennung nach auswärts transportirt werden sollten, vorher eine Trauerfeier unter Mitwirkung eines Geistlichen stattfinde, überließ es jedoch dem Tacte des Geistlichen, in jedem einzelnen Falle nach Maßgabe der Verhältnisse zu verfahren[2].

In Preußen hatte das brandenburgische Consistorium 1884 die Beisetzung einer Urne mit der Asche eines feuerbestatteten Ehemanns neben der Grabstätte seiner Frau auf einem Berliner Kirchhofe verweigert mit Berufung auf eine Consistorialordnung von 1573, worin es heißt, daß die Leichen „christlich und ehrlich, mit christlichen Gesängen begleitet, dadurch die Menschen an ihre Sterblichkeit, das jüngste Gericht, die fröh-

[1] „Flamme" 7, 53. [2] Ebendas. 29, 239.

liche Auferstehung der Todten und das künftige ewige Leben erinnert, begraben und zur Erde bestattet werden sollen; und daß die Kirchhöfe der verstorbenen Christen, so von Christo selig gemacht und am jüngsten Tage wieder auferwecket werden sollen, Schlafhäuser seien"[1].

Der preußische Oberkirchenrath verbot dann 1885 den Geistlichen, vor Ueberführung von Leichen behufs Verbrennung Amtshandlungen zu verrichten oder den Hinterbliebenen solcher Verstorbenen geistlichen Trost oder Zuspruch zu ertheilen, „um dadurch jene Bestattungsart nicht zu fördern, ganz abgesehen von der Frage, ob der Leichenverbrennung eine Verachtung der Kirche und ihrer Sitte zu Grunde liegt oder nicht"[2].

„Die Flamme" loderte ob dieses „evangelischen Ukas" zu hellem Zorne auf: „Der lutherisch-protestantische Standpunkt ist ein durchaus freisinniger; er kann also die Bekenner desselben nicht zu der demüthigenden und erniedrigenden Erkenntniß zwingen wollen, daß sie sich ... noch unter die Selbstmörder und weit unter die verworfensten Verbrecher, die vollendetsten Bestien in Menschengestalt stellen, so weit es sich um die Würdigkeit handelt, geistlichen Trost zu empfangen. Den Hinterbliebenen der Selbstmörder darf dieser wenigstens amtlich ertheilt werden, und den Verbrechern wird der geistliche Trost noch bis auf die Stufen des Schafotts nachgetragen. ... Vermuthlich wird dasselbe Martyrium, das der christlichen Kirche ihre Ausdehnung gegeben, auch die Sache der Feuerbestattung nur fördern, selbst auf die Gefahr hin, daß man in weiterer Consequenz die Freunde derselben zwingt, aus der Landeskirche auszutreten."[3]

Die erhofften „Martyrer" fanden sich — unter der Berliner Geistlichkeit wenigstens — nicht so bald. Als die Angehörigen des braunschweigischen Ministerresidenten v. Liebe und des kgl. preuß. Majors a. D. Eduard Preßler die Leichen derselben vor ihrer Ueberführung nach Gotha zur Verbrennung eingesegnet wünschten, schlugen die betreffenden Geistlichen dieses Gesuch ab, da ja ein bestimmtes Verbot des Oberkirchenraths vorliege. „Daß auch die Ecclesia militans in diesem Falle [dem Falle Preßler] sich ablehnend verhalten werde, war nicht vorauszusehen", meinte „die Flamme"[4].

Als in Dänemark der Cremationsverein um Bewilligung der Leichenverbrennung petitionirte, forderte der Cultusminister die Gutachten der sieben Landesbischöfe und sechs anderer hervorragender Geistlichen ein.

---

[1] „Flamme" 2, 13. [2] Ebendas. 15, 121.
[3] Ebendas. [4] 21, 172.

Alle widerriethen Bewilligung des Gesuches, darunter auch der freisinnige Bischof Monrad[1], auf dessen frühere Aeußerungen zu Gunsten der Leichenverbrennung die Crematisten geglaubt hatten, sich berufen zu sollen.

Monrads College, Bischof Martensen nämlich, dessen Dogmatik und „christliche Ethik" auch ins Deutsche übersetzt und unter seinen deutschen Confessionsgenossen hoch geschätzt sind, hatte schon 1873 im zweiten Bande seines letztgenannten Werkes es eine „geistlose und absurde Forderung" genannt, zu verlangen, die Kirche solle ihre alte vom Herrn und den Aposteln herstammende Bildersprache mit einer neuen vertauschen; das wäre ja eine Unmöglichkeit. Der Vogel Phönix beispielsweise, der sich allerdings hin und wieder in die christliche Kirche hinein verirrt habe, sei ein Bild des Menschengeistes, wie er in eigener Kraft den Tod überwinde. In dem Rufe nach Leichenverbrennung konnte Martensen nur eine Aeußerung heidnischen Geistes finden: solche Stimmen schienen ihm aller religiösen Voraussetzung bar, den Tod einzig und allein als einen Naturproceß aufzufassen und sich ausschließlich auf „sanitäre" Gründe zu stützen, über die sich pro und contra ins Unendliche disputiren lasse; selbst wenn entchristlichte Staaten sich auf diesen Vorschlag einlassen sollten, werde die christliche Kirche doch nicht darauf eingehen können; das lasse sich mit aller Bestimmtheit voraussagen[2].

Monrad nun war Martensens Rivale[3]. Wie er ihn unter höflichen Wendungen in geistreicher Weise zu augustinischen Retractationen einladet und manche andere Seite seiner dreibändigen Ethik zerzaust, so erhebt er auch kräftigen Protest dagegen, als Vertheidiger der Leichenverbrennung „aus dem Christenthum hinaus in die Finsterniß des Heiden-

[1] Berlingske Tidende, 12. Januar 1891.

[2] Den christelige Ethik. II, 333.

[3] Diese Rivalität wird nur schlecht verdeckt, wenn er schreibt: „Martensen nimmt den ersten Platz in unserer Kirche ein [als ‚Bischof' in Kopenhagen]. Es ist eine Befriedigung, daß die innere Berechtigung dem ganz entspricht." Monrad, ein äußerst interessanter Mann, Homilet, Orientalist, Uebersetzer, gewandter Stilist, Redacteur, Parlamentarier, Politiker und politischer Schriftsteller, der zweimal Prediger, zweimal Bischof, zweimal Staatsminister war, und in der Zwischenzeit, nachdem er im Jahre 1864 als Leiter der dänischen Politik das Unglück gehabt hatte, im Spiele der eisernen Würfel die Herzogthümer Schleswig und Holstein an die deutschen Großmächte zu verlieren und so der unpopulärste Mann in seiner Heimat zu werden, sein Glück als Farmer unter den Austral-Negern versuchte, überragte Martensen an Vielseitigkeit der Begabung, Gewandtheit, Rührigkeit und Beweglichkeit um Kopfeslänge. Martensen dagegen genoß als Gelehrter größern Ruf und stand höher in der Hofgunst und in der hierarchischen Ordnung der dänischen Volkskirche.

thums geschleudert zu werden". Wie viel dabei der bloßen Streitlust auf die Rechnung zu schreiben ist, läßt sich nicht entscheiden. Gesetzt, sagt er, die Schädlichkeit des Begrabens wird mit der Zeit erwiesen (und warum sollte die Gesundheitslehre nicht zu einem sichern Resultate kommen können?), und gesetzt, der Staat machte das Verbrennen zum Gesetze, dann könnte die Kirche sich nicht widersetzen (denn was kann es helfen, sich aufs hohe Roß zu setzen und den Mund voll zu nehmen, wenn die Worte doch nur machtlos sind?), und die Kirche dürfte es nicht einmal; denn in den Worten des Herrn: „Laß die Todten die Todten begraben", liegt nach meiner Auffassung, daß er es dem Staate überlassen hat, die Bestattungsart zu normiren. Die kirchliche Bildersprache ließe sich leicht auf Grund von Bibelstellen [1] der Verbrennung anpassen. Der Phönix findet sich als Bild der Auferstehung schon bei den Kirchenvätern, gewiegten Exegeten zufolge schon Job 29, 18 [2]. Den Ritus des „Taufens", d. h. Untertauchens, das ein Absterben und Begrabenwerden des alten Menschen deutlich symbolisirte, hat die Kirche aus Gesundheitsrücksichten vertauscht mit Aufgießen von Wasser, „wodurch die früher so deutliche Bildersprache so undeutlich wird". Und, was die Hauptsache ist, die Bildersprache braucht gar nicht verändert zu werden; man vertraue nur die Asche als Auferstehungssamen in einem kleinen Sarge dem Erdenschoße an, und der Geistliche sage statt: Du sollst Staub werden, in Zukunft: Du bist Staub geworden [3]. — Das Hauptbeweismoment des Gegners, das Antichristliche der Bewegung, wird hier also beiseite gelassen und dessen schwächste Seite, die eventuelle Nothwendigkeit einer Umformung des Rituales, allein angegriffen.

Eine theologische Zeitschrift des Nachbar- und Bruderlandes Schweden [4] wies Monrads Gründe zurück. Nach ihr braucht die Bibel allerdings „Feuer" in ihrer Bildersprache, aber nirgends zur Bezeichnung von Tod und Auferstehung. Ein Verlassen der gewohnten, altehrwürdigen Bestattungsweise wäre kirchlich nur dann statthaft, wenn die Sanitätsrücksichten zwingend würden. Die Weise der Leichenauflösung ist eben nicht gleichgiltig. Das Verbrennen ist, geschichtlich betrachtet, heidnisch. Will man

---

[1] Luc. 3, 17. Apg. 2, 3. 1 Kor. 3, 12. 13. 2 Petr. 3, 10. 12.

[2] „Und ich sprach: In meinem Neste werde ich sterben und wie die Palme (andere: wie der Phönix) viele meiner Tage sehen."

[3] Monrad, Politiske Breve Nr. 14—18. S. 21 ff.

[4] Theologisk Tidskrift, utgifven af M. Johansson. Upsala, 25. Årgång. S. 446 ff.

es jetzt wieder einführen, so liegt dem das Bestreben zu Grunde, den Tod als bloß natürlichen Vorgang, nicht mehr als „Sündensold“ [1] darzustellen. Mag demnach eine allgemein-religiöse Betrachtung das Verbrennen ebenso passend finden wie das Begraben, vom christlich-kirchlichen Standpunkte aus glauben wir das uralte christliche Begräbniß unbedingt vorziehen zu sollen.

Noch andere gewichtige Stimmen warnten laut in beiden Ländern vor der antichristlichen Neuerung. Bischof Fog, als Martensens Amtsnachfolger jetzt der erste Dignitär der dänischen Volkskirche, veröffentlichte 1881 einen Artikel, worin es hieß:

„Wir glauben an Jesus Christus, gekreuzigt, gestorben und begraben. Deswegen können wir weder sein Kreuz mit irgend einem andern Leidenswerkzeuge, noch sein Grab mit irgend einer andern Leichenauflösung vertauschen. Deswegen wollen wir auch gerne begraben werden wie er, nicht als wären wir so kindisch, zu glauben, man könnte uns, wenn man uns, lebendig oder todt, verbrennen wollte, der Hand des allmächtigen Gottes entziehen, sondern weil wir ihm hienieden gern, soweit als möglich, ähnlich sein wollen... Mein Rath wäre der, wenn die Leichenverbrennung eingeführt wird, die Kirche ganz aus dem Spiele zu lassen. Die kann, solange man es ihr erlaubt, die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben predigen; aber aus der neuen Leichenbehandlung kann sie ohne Verdrehung und Verzerrung nichts anderes herausbringen, als die Sorge der Ueberlebenden für ihr eigenes Wohl... Christen sollten nicht vergessen, daß die beliebteste Weisheit unseres Zeitalters, welche in einer Unzahl von Ausgaben verkündigt wird, die ist: Vernichtung sei das Beste.“

Fast gleichzeitig sprach sich ein Kopenhagener Pfarrer, N. Volf, in einem andern Tagblatte [2] also aus:

„Mit sichtlicher Befriedigung hat man auf die freisinnigen Aeußerungen Bischof Monrads hingewiesen, und auf der letzten Versammlung des Leichenverbrennungs-Vereins wurden Schreiben von Predigern verlesen, welche nicht dagegen sein wollten. Ich glaube nun ganz bestimmt, dieser Freisinn beruht auf unklarer Auffassung. Ich läugne nicht, daß das Christenthum sich über die Leichenverbrennung erheben kann; das hat es in Zeiten der Verfolgung oft gethan. Wir erwarten ja die Auferstehung

[1] Röm. 6, 23.
[2] Berlingske Tidende, 7. Juni 1881.

der Todten, aber von da bis zur Billigung der Cremation ist ein weiter Sprung. Dazu wird es, wie Bischof Martensen in seiner Ethik sagt, niemals kommen, ausgenommen in antichristlichen Staaten. Warum? Nicht bloß (Verfasser hat diese Wörter selbst gesperrt) wegen der biblischen Bildersprache an und für sich, sondern auch, weil das allgemein menschliche Gefühl sich gegen den Gedanken sträubt, gewaltsam Hand an eine Leiche zu legen... Sie gehört nicht länger Menschen, sondern der Natur und Gott."

Der Prediger am Kopenhagener Diakonissenstifte, Dalhof, führte vom December 1885 bis zum Februar 1886 in demselben Blatte eine längere Polemik gegen den früher genannten Crematisten Dr. Levison. Er äußerte u. a., das Abschaffen des christlichen Begrabens nehme sich aus, als wolle man das Christenthum selbst abschaffen. Beweise: „Der fanatische Eifer für die Sache, der ein Nihil darstellen zu wollen scheint, und der Umstand, daß die Leichenverbrennung in Ländern (sollte heißen: in einem Lande) aufgekommen ist, wo Ultramontanismus und antireligiöser Radikalismus unvermittelt nebeneinander stehen... Mit dem christlichen Brauch schwindet der christliche Glaube... Das Erdgrab hat die symbolische Bedeutung, daß wir fürs Gericht aufbewahrt und ‚gesäet' werden sollen, bis Gott uns ‚auferstehen' läßt. Man will den Auflösungsproceß beschleunigen, um den lästigen Gedanken an den Tod möglichst zurückzudrängen, weil einem die lebendige Hoffnung abgeht. Meine Einwände reduciren sich im Grunde auf den einen: die Cremation ist heidnisch. Ein Crematorium würde ein Stück Heidenthum mitten in unserem Volke und in unserer Volkskirche sein, ein neues Glied in der Arbeit, die darauf abzielt, die religiös-sittliche Grundlage unseres Volkes zu zerstören."

In Schweden richtete ein — ohne Zweifel geistlicher — Herr L. N. einen ebenso warmen wie gründlich motivirten Appell an das christliche Bewußtsein[1], als 1887 Gefahr drohte, es möchte durch den Bau eines Crematoriums in Gothenburg das Banner des Heidenthums mitten unter Kreuzen und Gräbern aufgepflanzt werden. Seine These ist: „Die Leichenverbrennung ist eine Manifestation des in die Kirche einbrechenden Heidenthums. Diese so traurige Cremationsbewegung ist nur eines von den manchen Ergebnissen eines schon lange bethätigten Strebens, das dem

---

[1] Unter dem bescheidenen Titel: Några Ord i likbränningsfrågan. En protest från kyrklig ståndpunkt (Einige Worte in der Leichenverbrennungsfrage) mit dem Motto aus Tertullian: Christianus, cui cremare non licuit, cui Christus merita ignis indulsit.

weltlichen, fleischlichen und heidnischen Sinne verhaßte Christenthum zu verdrängen und aus dem Wege zu schaffen. Man glaubt eben manchenorts nicht mehr an ein anderes Leben, man hat sich vielmehr die heidnische Auffassung angeeignet, der Mensch verende wie ein Thier. Man kennt kein anderes Lebensziel, als die Heiden, deren ganze Weisheit in die hohle, trostlose Maxime aufging: ‚Laßt uns essen und trinken; morgen sind wir ja vielleicht schon todt!‘ Doch Extreme berühren sich; während man im Leben alles für den Leib thut, ihn hegt und pflegt und aufputzt und factisch nur für ihn lebt, die höheren Bedürfnisse der Seele dagegen, ihr ewiges Wohl verabsäumt, gönnt man dem armen Leibe andererseits, wenn er einmal todt ist, nicht so viel wie ein Grab als letzte Ruhestätte. Gleichwohl stehen diese Gegensätze im engsten Zusammenhange. Man sieht in diesem sterblichen Leibe weder ein Werk der Hände Gottes noch ein Samenkorn zu einem dereinstigen Auferstehungsleib. Man sieht in demselben schlecht und recht ein Naturproduct höherer Ordnung, dessen Aufgabe gelöst, dessen Ziel erreicht ist, nachdem die Augen sich einmal geschlossen haben; es gilt deshalb nur, sich seiner in der rationellsten Weise zu entledigen, durch das kräftigste Agens es in seine Naturbestandtheile aufzulösen, also — zu verbrennen. So ist man denn so weit gekommen, daß man nicht allein im Leben sich vom Christenthum losgesagt und sich heidnische Anschauung und Lebensgewohnheiten angeeignet hat; noch im Tode und nach dem Tode will man ohne Christenthum, will man Heide sein.“

Für den christlichen Charakter des Begrabens argumentirt der belesene Verfasser aus Schrift und Ueberlieferung. Wohl steht nirgendwo in der Bibel das ausdrückliche Verbot: Du sollst eine Menschenleiche nicht verbrennen; es geht in diesem Stücke, wie in manchen anderen: wir finden in der Heiligen Schrift eine durchgehende Auffassung, eine bestimmte Praxis, die ebenso deutlich sprechen, wie ein noch so kategorisches Gebot oder ein noch so deutlicher Ausspruch.

Als Traditionszeugen dafür, daß die ersten Christen, von der apostolischen Zeit angefangen, in keiner Weise sich mit der Leichenverbrennung versöhnen konnten oder davon wissen wollten, während sie doch in gleichgiltigen Dingen nicht so religiös waren, werden die Katakomben mit ihren bildlichen Darstellungen des Auferstehungsglaubens, Athanasius, Minutius Felix (veterem et meliorem consuetudinem humandi sequimur) und Tertullian angeführt.

Die Frage, ob die Kirche hier dem Zeitgeist nachgeben dürfe, aus Pastoralklugheit, um die nicht von sich zu stoßen, die ihr äußerlich noch

angehören möchten und darum noch irgendwie von ihr beeinflußt werden könnten — wird aufs entschiedenste verneint. „Die höchste Klugheit ist Treue gegen die Wahrheit; Untreue gegen diese ist die größte Thorheit. Die starken Geister, welche mit einer fast zweitausendjährigen, echt christlichen Sitte brechen können, die lassen sich schwerlich irgendwie von der Kirche beeinflussen, am allerwenigsten aber durch Feigheit kirchlicherseits. Ein so vollständiger Bruch mit uraltem christlichen Brauch, obendrein in Bezug auf den Tod, wo sonst der, welcher im Leben nichts nach der Kirche gefragt hat, nicht gern ihren Beistand ganz entbehren mag, ist wahrlich nicht der erste Schritt zum Abfall und zur Verachtung des Christenthums, verräth vielmehr, daß einer schon weit gekommen ist." — Eine Sprache, die an Deutlichkeit und Bestimmtheit nichts zu wünschen übrigläßt.

Diesen Stimmen aus dem skandinavischen Norden glaubten wir um so mehr Aufmerksamkeit schenken zu sollen, da sie nicht so leicht bis zu uns herüberdringen. In Deutschland vernehmen wir aus den Kreisen der christus-gläubigen Prediger dieselbe Sprache und eine entschiedene Mißbilligung des Thuns ihrer Gothaer Amtsbrüder, welche keinen Anstand nehmen, bei einer Leichenverbrennung zu functioniren. Ueber die Einweihung des Gothaer Leichenofens hatte ein Dr. Schneider in der „National-Zeitung" einen Bericht gebracht, der folgendermaßen schloß:

„Als wir dem unterirdischen Raume, welcher zum Theil in hellem Lichte, zum Theil im Halbdunkel liegt, wieder entstiegen und auf der Oberwelt angelangt waren, bewegte sich still auf dem zwar hoch über der Stadt, aber in tadelloser Ebene gelegenen Friedhofe eine große Menschenmenge, welche Zeuge der ersten solennen Feuerbestattung in Deutschland sein wollte. Von jedem Punkte dieser Ebene hat man nach drei Seiten hin einen Ausblick in die Vorberge des Thüringer Waldes, von denen in der Vorzeit mancher, namentlich der Hörselberg, die Flammen des Scheiterhaufens lodern sah, wenn ein Fürst und Führer oder ein Priester des Volkes bestattet wurde. Schauen die Berge heute, am 10. December 1878, herüber nach der Stätte, wo wir zu ihrem Gebrauch zurückgekehrt sind, so können sie lächeln, daß es so spät geschehen, und nur verwundert werden sie nach der lodernden Flamme Umschau halten, die wir den Blicken der Menge entzogen und zu größerer Wirkung in einem engen Raum eingeschlossen haben. Daß hier ein Verbrennungsproceß vor sich geht, wird auch in der nächsten Umgebung nicht bemerkt; die Feueresse entwickelt nur Rauch und Qualm

bei der Anfeuerung des Ofens, die der Bestattung um mehrere Stunden vorhergeht. Während der Verbrennung der Leiche selbst schwebt über dem Schornstein nur ein leichtes lichtes Wölkchen und theilt sich bald als der flüchtige Rest eines Erdendaseins dem ewigen Weltenraume mit."

Dazu bemerkte das Organ der preußischen Orthodoxen, der „Reichsbote": „Mit dankenswerther Offenheit wird in diesen Worten angedeutet, daß die Leichenverbrennung eine Rückkehr zu altheidnischen Gebräuchen ist. Wir respectiren es, daß die Leute es ehrlich heraussagen, daß sie in der Leichenverbrennung einen Bruch mit der christlichen Weltanschauung und eine praktische Ausführung pantheistisch-materialistischer Anschauungen erblicken bezw. bezwecken. Es ist ja auch längst bekannt, daß es die Vertreter dieser modern-heidnischen Weltanschauung sind, welche für die Leichenverbrennung agitirt und sie endlich in Gotha durchgesetzt haben. Um so mehr bedauern wir, daß man sich auf christlicher Seite hier und da wieder Mühe gibt, die Sache sich auch christlich zurechtzurücken, um sich die Unannehmlichkeiten eines entschiedenen Widerspruches zu ersparen. Wenn man die Worte jener Leute liest, wie z. B. die obigen des Dr. Schneider über die tiefere Bedeutung der Leichenverbrennung als einer Rückkehr zu heidnischer Sitte, so macht es einen eigenthümlichen Eindruck, wenn der Gothaer evangelische Geistliche den Feuerofen der Leichenverbrennung im Namen des dreieinigen Gottes einweiht und dann ausruft: ‚Ja, wie heilig ist diese Stätte; hier ist nichts anderes denn Gottes Haus, und hier ist die Pforte des Himmels', und wenn er in seiner Einweihungsrede den städtischen und staatlichen Behörden förmlich und feierlich für die Einwilligung zur Einführung der Feuerbestattung dankt. Wir hoffen aber, daß das deutsche christliche Volk den modernen Heiden die Leichenverbrennung überlassen, selbst aber bei seiner christlichen Sitte der Beerdigung der Todten bleiben wird. Durch die Zulassung einer Todtenfeier mit Blumen, Kränzen, Musik, Gesang und Leichenrede darf man sich nicht irre führen lassen. Man wird sich im Gegentheil seitens der Leichenverbrenner besondere Mühe geben, die ‚Feuerbestattung' mit recht gefälligen, schönen, das Gefühl bestechenden äußeren feierlichen Formen zu umgeben. Aber daß durch alle diese schönen Formen der christlichen Weltanschauung ein recht derber, vernichtender Stoß im Bewußtsein des Volkes beigebracht wird, dessen sind sich die Leichenverbrenner ebenso bewußt und gewiß als wir. Wir wollen uns deshalb die Grundgedanken der Leichenverbrennung weder vertuschen lassen noch

selbst vertuschen; denn wir wissen, daß jede Sache die Wirkung hat, welche in ihren Grundgedanken liegt."[1]

Das früher erwähnte Verbot des preußischen Oberkirchenrathes hatte, wie „die Flamme" selbst[2] gestehen muß, zur Folge, daß eine Reihe von Aeußerungen aus orthodoxen Kreisen in demselben Sinne laut wurden.

Daß dagegen Prediger aus den Reihen des Protestantenvereins anders denken, sprechen und handeln, muß nach dem oben über Förderer und Freunde der Cremation Gesagten als selbstverständlich gelten. Einen großartigen Triumph glaubten die letzteren gefeiert zu haben, als sie den Leichnam des Gothaer Oberhofpredigers, Oberconsistorialrathes und Generalsuperintendenten Dr. Karl Schwarz im März 1885 unter Theilnahme der städtischen Geistlichkeit und vieler Geistlichen des Landes, der städtischen Behörden, des gesammten herzogl. Staatsministeriums, eines Vertreters des Herzogs und zahlreicher Freunde und Verehrer hatten verbrennen dürfen. Indessen haben sie selbst unfreiwillig die innere Bedeutungslosigkeit des ausposaunten und aufgebauschten Vorganges constatirt, wenn sie Schwarz charakterisiren als „einen Ritter des Geistes wie wenige — während seiner fast dreißigjährigen Wirksamkeit ein Feuer, das weithin erleuchtend, erwärmend und läuternd gewirkt und manches aus der Vergangenheit übernommene Todte verbrannt hat —, einen Mann, der, obwohl fromm im besten Sinne des Wortes, doch nicht am starren Buchstabenglauben hing", dessen Losung war: „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit." Den Schlüssel zur richtigen Beurtheilung dieses vieldeutigen Spruches dürften wir in dem Umstande finden, daß der Protestantenverein und die Universität Jena den Todten an seinem Sarge, als mit ihnen in der Gemeinschaft des Geistes verbunden, ehren zu müssen glaubten[3]. Schwarz scheint bis dahin der einzige protestantische Prediger von Namen zu sein, der die Verbrennung dem christlichen Begräbniß vorgezogen hat.

Nr. 10 der „Flamme" brachte folgende Correspondenz aus Mailand vom 17. September 1884. „Gestern wurde hier ein 59 Jahre alter Priester, Giovanni Sartorio, durch Feuer bestattet, der vorher von seinen Collegen mit den Sterbesacramenten versehen worden war, aber in seinem Testamente die Verbrennung angeordnet und dadurch gesichert hatte, daß seine Verwandten enterbt wurden, falls sie dieselbe hinderten. Während nun

---

[1] Vgl. „Köln. Volksztg.", Dec. 1878.

[2] 25, 202. [3] „Flamme" 16, 134; 17, 139.

seine Freunde die Feuerbestattung anordneten, bestellten die Verwandten in ihrer Ahnungslosigkeit das kirchliche Begräbniß unter Vorausbezahlung der Kosten. Da sie aber die schöne Erbschaft nicht wollten fahren lassen, blieben die Bemühungen der Priester erfolglos, und um für die Rückzahlung der Gebühren sich einigermaßen zu rächen [sollte der Correspondent vielleicht ein Handelsmann sein, der als einzige Triebfeder die auri sacra fames kennt?], verboten sie, daß die Leiche in die Kirche gebracht wurde, und so fand zum erstenmal die Bestattung eines Priesters in Mailand und wohl auch in Italien ohne kirchliche Weihen statt."

Das Aergerniß dieses immerhin tief bedauerlichen Falles wird einigermaßen dadurch gehoben, daß späterhin eine kirchliche Verurtheilung erfolgte. Außerdem bleibt, auch wenn die Details alle richtig angegeben sind, immer noch die doppelte Möglichkeit offen, daß der Sterbende entweder es für zulässig hielt, seine Verbrennung anzuordnen, oder aber seine desfallsige testamentliche Willenserklärung nicht mehr rechtskräftig redressiren konnte. Gewinnt man doch den Eindruck, daß „seine Freunde" es auf Inscenirung eines Skandales abgesehen hatten. Daß jede kirchliche Leichenfeier unter den gegebenen Umständen ausgeschlossen sein mußte, dürfte für jedermann, den Correspondenten allein ausgenommen, einleuchtend sein. Der traurige Fall steht übrigens ganz vereinzelt da; ein zweiter ist nicht bekannt geworden.

Der katholische Clerus hatte selbstverständlich längst vor Mai 1886 gegen das Verbrennungsunwesen Front gemacht, wie das seiner Zeit in diesen Blättern (Bd. XXXIII, S. 268 ff.) des nähern besprochen ist.

Gegnerischerseits führt man mit Vorliebe drei katholische Geistliche als Gönner der Leichenverbrennung ins Feld. Mit Unrecht. Vor allem schon aus dem Grunde, weil alle drei vor dem 19. Mai 1886 schrieben. Der erste, Dr. Buccellati, Professor des canonischen Rechtes in Pavia, hat zudem in aller Form widerrufen. Seine Aeußerung, die Cremation sei statthaft, war aus dem Jahre 1874, also aus dem Anfange der Bewegung; er sah damals nach seinem eigenen Worte in der Leichenverbrennung eine „pur sanitäre Maßregel"[1]. Nach der römischen Decision hat er unterm 5. November 1886, so ausdrücklich wie nur möglich, widerrufen: „Ich bin katholischer Priester, und als solcher anerkenne ich die Autorität der Kirche, und speciell nehme ich die Entscheidung des Heiligen Stuhles in betreff der Leichenverbrennung mit aller Unterwürfigkeit

---

[1] „Neue Flamme" 6, 53.

an. Wenn einer mit böswilliger Gesinnung ein altes Schriftstück von mir mißbraucht, in dem von der Vergangenheit die Rede war, so ist das seine Sache." Diese Erklärung wurde sofort veröffentlicht [1]. Jetzt mißbrauchte Pini das hiermit retractirte Gutachten vom Jahre 1874, indem er es am 15. November 1886 veröffentlichte. Und die „Neue Flamme" brachte es in ihrer folgenden December-Nummer, da es „sowohl wegen der darin enthaltenen aufgeklärten und richtigen Anschauungen über das Wesen der Feuerbestattung im allgemeinen, als auch wegen der ihr in nächster [soll wohl heißen: letzter] Zeit gerade von seiten der höhern Geistlichkeit entgegengeführten Schwierigkeiten verdient, über die engeren Grenzen Italiens hinausgetragen und einem weitern Leserkreise in anderen Ländern zugeführt zu werden". Aber von der inzwischen erfolgten Retractation wußte die „Neue Flamme" dem weitern Leserkreise nichts zu melden. Ist das nicht mindestens befremdlich?

Die beiden anderen Priester kommen, soweit wir — einzig auf das Referat in der „Neuen Flamme" angewiesen — sehen können, nicht gerade in directen Widerspruch mit dem Wortlaute des Entscheides des heiligen Officiums, das die Leichenverbrennung nicht als solche unter allen Umständen, sondern nur wie sie factisch von den Cremationsvereinen getrieben wird, für unerlaubt erklärt.

Wie gerechtfertigt das Verbot ist, geht aus allem Gesagten hervor. Die italienischen Crematisten glaubten Maßregeln ergreifen zu müssen, um seine Wirkung auf das gläubige, kirchentreue Volk zu paralysiren. Das Central-Comité der Lega Italiana forderte durch Rundschreiben vom 12. October 1886 sämmtliche Verbandsvereine auf, am bevorstehenden Allerseelentage die Cremations*tempel* [!] dem Publikum zu öffnen und so herzurichten, daß sie den möglichst besten Eindruck auf die Besucher machten, etwa die Aschenkrüge zu bekränzen oder auch eine fromme Wallfahrt zum Friedhofe zu veranstalten, um den Verstorbenen den Cult liebender Erinnerung (culto di memore affetto) zu weihen. Gegenüber der kirchlichen Propaganda sei es Pflicht der Verbrennungsgesellschaften, ein dauerndes und wirksames Apostolat zu Gunsten der Reform, z. B. durch populäre Vorträge in allen Ortschaften und noch engeren Kreisen, zu üben [2].

Das Volk hat trotz allen Machinationen der Reformler noch lebendigen Glauben an ein jenseitiges Leben und die einstige Auferstehung.

---

[1] S. hier 33, 270—274. [2] „Neue Flamme" 5, 38.

Die „Apostel der Reform", d. h. des Unglaubens, wollen dem Volke diesen seinen Glauben nehmen. Sie bauen „Verbrennungstempel", um den christlichen Gottesacker überflüssig zu machen. Aber der Glaube hat zu tiefe Wurzeln in der Volksseele geschlagen. Die Reformler müssen mitmachen, gehe es wie es mag. Sie entblöden sich also nicht, hinter einer fratzenhaften Maske von Religiosität ihre Mephistopheleszüge zu verstecken und eine Farce mit religiösem Anstrich zur Dupirung der Gutmüthigkeit in Scene zu setzen.

* * *

In der letzten Zeit scheint die Cremationsbewegung rückläufig geworden zu sein. Die Revue des deux Mondes kommt in ihrer vierten Lieferung für das Jahr 1890 nach eingehender, vielseitiger Prüfung der Verbrennungsfrage zu dem Schlusse, noch heute sei Beerdigung der beste und praktisch einfachste Modus der Bestattung; Verbrennung sei zu kostspielig (im Crematorium auf dem Père-Lachaise à 113 Francs), mache ärztlich-juridische Untersuchungen des Leichnams unmöglich, beleidige das sittliche Gefühl und werde weder von der Hygieine noch von der Nationalökonomie gefordert: nicht von der erstern, denn nie habe eine Epidemie nachweisbar von einem Kirchhofe ihren Ausgang genommen; nicht von der letztern, denn ein Hektar Boden, der noch nicht für fünf Personen genug Getreide trage, reiche als Begräbnißstätte für eine Stadt von 10 000 Einwohnern aus. Auch würden die Leichenöfen vom Publikum wenig in Anspruch genommen. In Paris, wo die städtische Verwaltung alles aufbiete, um die Cremation in Aufnahme zu bringen, und den Armen sogar völlig unentgeltliche Verbrennung gewähre, seien gleichwohl vom 31. August 1889 bis zum 1. Januar 1890 nicht mehr als 35 Leichen verbrannt worden. Fügen wir hinzu, daß die internationale Gedächtnißtafel der „Flamme" für den Monat Juni nur folgende Verbrennungen zu verzeichnen hatte: in New York 18, in Philadelphia 7, St. Louis 9, Stockholm 7, Florenz 1, Gotha 13.

Was vor allem betont zu werden verdient, ist, daß die Crematisten die früher so stark und so zuversichtlich betonten hygieinischen Gründe jetzt so gut wie fallen gelassen haben. Es zeigte sich das bei den Verhandlungen in den dänischen und preußischen Kammern im März und Juni d. J. Dort wurde ein Antrag auf facultative Leichenverbrennung ausschließlich motivirt mit dem Rechte des Individuums, verbindliche

Bestimmungen über die Bestattung des eigenen Leibes zu treffen [1]. In der Petitionscommission des preußischen Abgeordnetenhauses äußerte ein Vertreter des Ministeriums der Medicinalangelegenheiten, aus der Beerdigung entständen Nachtheile für die Gesundheit nicht, wohl aber ließen sich gegen die Cremation auch vom medicinischen Standpunkte ernste Bedenken erheben. Oefen zu construiren, welche die Leichen ohne Belästigung der Umgebung verbrennen könnten, sei sehr kostspielig; es würden darum nur wenige gebaut werden, was eine Ueberführung vieler Leichen zu diesen wenigen Crematorien zur Folge haben müsse; das aber sei nicht unbedenklich, soweit es sich um Todte handle, die an ansteckenden Krankheiten gestorben seien [2].

So steht die Sache der Leichenverbrennung nach langen Jahren der unermüdlichsten fanatischen Agitation. Nach all dem unendlichen Wortschwall über ihre philosophische Erhabenheit, ästhetische Würde, sittliche Schönheit, gesundheitspolizeiliche Nothwendigkeit, allgemein menschliche Unerläßlichkeit, womit ihre Vertheidiger beide Welten erfüllt haben, zuckt die Criminaljustiz nach wie vor sehr bedenklich die Achseln darüber; eine gesunde Nationalökonomie wie eine ehrliche Gesundheitspolizei weisen das heidnische Unwesen als unnöthig, kostspielig, unpraktisch, ja geradezu als hygieinisch bedenklich zurück. Die Medicin ist in ihren namhaftesten Vertretern dem Leichenverbrennungsschwindel allüberall ferne geblieben. Zu den Millionen, welche aus christlichem Gefühl und christlicher Ueberzeugung die Leichenverbrennung als eine heidnische Unsitte verabscheuen, gesellen sich Millionen, in welchen zwar nicht mehr jene Energie des christlichen Bewußtseins lebt, welche aber nüchtern und vernünftig genug sind, um das Postulat der Leichenverbrennung als ein durchaus nichtiges zu erkennen und ebenso kühl von sich abzulehnen. Die vorhandenen, wenig beschäftigten Crematorien reichen gerade zu dem Nachweis hin, daß es auf Millionen vernünftiger Menschen immer ein paar hundert Originale und Fanatiker gibt, welche entweder aus Haß oder Vorurtheil oder auf gleißende Scheinbilder hin gegen die religiöse Ueberzeugung und den gesunden Sinn ihrer Mitmenschen ankämpfen zu müssen glauben. Haß gegen christliche Anschauung und Sitte war und ist die Haupttriebkraft der ganzen Cremationsbewegung.

[1] Berlingske Tidende, 11. Januar 1892.

[2] „Germania" vom 25. Juni 1892.

Aug. Perger S. J.

Das Mahâbhârata,
das Volksepos der alten Inder.

(Schluß.)

Mit seinem kolossalen Umfang, seinen vielen Episoden und Abschweifungen, seiner Phantastik in Form und Gehalt ruft das große indische Epos zuerst einen ähnlichen Eindruck hervor, wie die grotesken Tempelbauten der Inder, an welchen aus den seltsamsten Profilirungen, Pfeilern, Säulen, Verschnörkelungen uns Affen und Leoparden, Eber und Schlangen, Krieger und Tänzerinnen, Löwen und Elephanten, vielköpfige, vielarmige, dickleibige Ungeheuer von Götterfratzen bald riesengroß, bald winzig klein in den abenteuerlichsten Verbindungen entgegenstarren. Göttliches und Menschliches, Thierisches und Dämonisches fließen da wie in einem wirren Fiebertraum durcheinander.

Es liegt das hauptsächlich an der phantastischen Mythologie der Inder, welche von reineren Anfängen ausgehend, erst die verschiedensten Naturkräfte vergötterte, dann ihnen die eigenartigsten Sagenhelden beigesellte, ihre Zahl immer weiter dichtend vermehrte, ihren Charakter wie ihre Rangordnung veränderte, ihre Größe, Macht und Herrlichkeit im Ungeheuerlichen zu verkörpern strebte. Durch die Lehre von den Herabkünften der Götter und von der Seelenwanderung steigerten sich diese Phantasmagorien ins Unabsehbare, während eine pantheistische Philosophie das Verschiedenartigste, das Widersprechendste, das Unvereinbarste in mystischen Träumereien wieder auf einen Punkt vereinigte.

Immer und immer wieder führt uns die Dichtung in diesen abenteuerlichen Zauberkreis hinein, gegen dessen tollen Wirrwarr nordische wie pharsalische Walpurgisnächte wie ein Kinderspiel erscheinen; aber stets von neuem führt uns die Dichtung auch wieder aus demselben heraus und entwickelt uns in dem Kampf der Kuru und Pându die ganze Tragik einer großen nationalen Katastrophe, die, innerlich mit der Heldensage anderer Völker verwandt, unser menschliches Mitgefühl ergreift und fesselt. Die Geburt und Erziehung der fünf Pândusöhne, das große Turnier, das verhängnißvolle Würfelspiel, das Waldleben und die Wanderfahrt zum Himavant, das abenteuerliche Incognito am Hofe Virâta's, das unvermeidbare Heranziehen der kriegerischen Verwicklung, die Kriegsrüstung, die ersten Kämpfe und der Fall des greisen Kuruführers Bhîshma, das alles vereint sich zu einem poetischen Ganzen, das in Handlung und Charakteristik den vollen Reiz einer romantischen Epopöe hat.

7. Das Buch Drona (Dronaparvan). An die Spitze der Kuru tritt, auf Karna's Vorschlag, nunmehr Drona, wie Bhîshma ebenfalls einst Lehrer und Erzieher der Pându- wie der Kurusöhne. Dadurch wird die raschere

Entwicklung des Kampfes aufgehalten, aber auch das tragische Interesse bewahrt, das eine derartige Beziehung gründet. Es ist schon der elfte Tag des gewaltigen Streites. Drona gelobt, den Yudishthira gefangen zu nehmen unter der Bedingung, daß es glückte, Arjuna für einige Zeit von ihm zu trennen. Arjuna vernimmt den Schwur und schwört seinerseits dem ältern Bruder, daß er zwar Drona's Leben schonen wolle, aber daß dieser seinen Plan nicht ausführen werde. Eher werde der Himmel einstürzen und die Erde bersten. Wirklich dauert der Kampf den ganzen Tag mit größter Erbitterung, ohne daß es Drona gelänge, sein Versprechen zu lösen. Drona erneuert dasselbe, aber wieder verstreichen zwei Tage, ohne daß er der Erfüllung nahekömmt. Umsonst verschwor sich Suçarman, der König der Trigarta mit noch vier Helden seiner Völker, ihm zu helfen. In dem furchtbaren Kampfgewühl, das sich darüber entspinnt, fällt aber Abhimanyu, Arjuna's Sohn, der schöne Jüngling. Den um ihn trauernden König Yudishthira tröstet der Weise Nârada mit dem Schicksale des Râma. Viel schmerzlicher aber ist die Ueberraschung Arjuna's, da er am Abend des dreizehnten Tages seinen Sohn nun als Leiche wiederfindet. Niemand gelingt es, ihn zu trösten. Wie sich herausstellt, hat Abhimanyu den Heldentod dadurch gefunden, daß er zur Rettung Yudishthira's sich zu kühn unter die Feinde vorgewagt, dabei von den mächtigsten Führern umzingelt worden, während der Sindhukönig Jayadratha die Pândava hinderte, ihn freizukämpfen. Arjuna schwört, dafür den Jayadratha morgen zu tödten, wenn er nicht fliehe oder um Gnade bitte. Und diesen Schwur erfüllt Arjuna, obwohl das ganze Feldlager der Kuru sich vereint, dem zitternden Jayadratha Schutz und Rettung zu gewähren. Es kostet wohl heiße Mühe den ganzen folgenden Tag; aber bei Sonnenuntergang ringt sich Arjuna siegreich zu dem verhaßten Sindhufürsten durch, und beim letzten Sonnenstrahl reißt sein Geschoß dessen Kopf hinweg und schleudert ihn weit fort in den Schoß seines eben ins Gebet versunkenen Vaters.

Der Kampf, der sonst nach Sonnenuntergang ruhte, tobt diesmal in die Nacht hinein fort. Die Erbitterung wächst. Die Kuruführer machen dem Drona Vorwürfe, daß er seine ehemaligen Schüler, die Pândava, nicht wirksam genug angreife. Und doch thut er sein Bestes. Die Feinde kommen zu keinem entscheidenden Vortheil. Arjuna selbst, der tüchtigste der Schüler, mißt sich mit seinem Lehrer Drona in einem Kampfe, der das Staunen der Götter erregt: es ist als tobte wider den Sturmgott Rudra ein zweiter Rudra. Aber sie halten sich völlig die Stange, und Krishna erklärt rund heraus, in offenem Kampf sei Drona nicht zu bewältigen. Er schlägt darum eine List vor, und zwar geradezu eine Lüge: man solle ihm hinterbringen, sein Sohn Açvatthâman sei gefallen, dann würde er nicht weiter kämpfen. Arjuna verwirft ein solches Mittel als unwürdig; aber Bhîma hat eben einen Elephanten erlegt, der ebenfalls Açvatthâman hieß, und läßt den Ruf erschallen: „Açvatthâman ist gefallen!“ Der Ruf tönt weiter und kömmt Drona zu Ohren. Dieser zweifelt noch und setzt den Kampf fort. Aber immer und wieder tönt der Ruf, und Drona will Gewißheit haben. Er wendet sich an Yudishthira, von dem er

keine Täuschung befürchten zu müssen glaubt. Wirklich hatte dieser Bedenken getragen, aber Krishna hatte sie niedergekämpft mit der verzweifelten Bemerkung: „Wenn Drona bis zum Mittag so fort wüthet, sind wir verloren. Wer für die Erhaltung des eigenen Lebens etwas Unwahres sagt, ist kein Lügner." Deshalb antwortete Yudishthira dem Drona auf seine Frage halbleise, so daß er es nicht verstehen konnte: „Ja, Açvatthâman, der mächtige Elephant ist gefallen", dann aber lauter: „Ja, Brahmane, Açvatthâman ist gefallen!" Drona vertheidigte sich nun zwar noch gegen die ihn bedrängenden Pândava, aber nicht mehr wie früher. Endlich streckt er die Waffen — und trotz Arjuna's Einspruch schlägt ihm Dhrishtadyumna das Haupt ab. Zu spät kömmt Açvatthâman herbei, vernimmt den Tod seines Vaters und schwört seinen Feinden ewige Rache. Arjuna grollt schwer über das an Drona begangene Unrecht; als jedoch sein Bruder Bhîma von den Kuru bedrängt wird, greift er wieder zu seinem Gândîvabogen und schlägt damit Açvatthâman und die anstürmenden Kuru in die Flucht.

8. Das Buch Karna (Karnaparvan). Im Rathe der Kuru wird Karna, der Fuhrmannssohn, zum Oberfeldherrn erkoren. Seine ehrgeizigen Wünsche sind damit erfüllt, aber zugleich ruht auf ihm nun der Entscheid gegen seine leiblichen Brüder — die fünf Pândusöhne —, und seine Herrlichkeit dauert bloß zwei Tage (den 16. und 17. des gesammten Kampfes). Der erste führt wohl lebhafte Gefechte zwischen ganzen Heeresmassen und einzelnen Helden herbei, aber keinen Entscheid; am Morgen des zweiten eröffnete Karna dem Duryodhana, daß es heute zwischen ihm und Arjuna zur Entscheidung kommen werde: „Ich werde ihn erschlagen, oder er wird mich erschlagen!" Um Arjuna aber besser gewachsen zu sein, der einen der ersten Helden, Krishna, zum Wagenlenker hatte, verlangt auch er einen königlichen Wagenlenker und zwar in Person des Madrakönigs Çalya. Dieser fühlt sich aber durch eine solche Zumuthung tief gekränkt, und erst nach langem Gezänke von beiden Seiten und nachdem ihm Karna selbst mit dem Tode droht, übernimmt er endlich in finsterem Galgenhumor die Leitung des Wagens.

Endlose Schlachtschilderungen häufen sich in diesem Buche noch mehr als in den vorhergehenden, in maßloser Phantastik. Man erhält dabei keinen topographischen Hintergrund, wie ihn die Ilias mittelst der Stadt Troja, dem Skamander, den Schiffen und anderen ganz bestimmten Oertlichkeiten bietet. Alles bleibt vag und unbestimmt. Man hat nur ein ungeheures Feld vor sich, auf dem sich morgens und abends die zwei Heere drohend gegenüberstehen, während sie den Tag über in ein ungeheures Schlachtgetümmel verwickelt sind, Krieger, Wagen, Rosse, Elephanten. Wie Heuschreckenschwärme schwirren die Pfeile und Schleudern, Speere und Lanzen sausend durcheinander, blitzen die Schwerter, zucken die Keulen und Streitkolben. Der Boden ist weithin vom Blute geröthet, wie in der Regenzeit von dem Schwarm der Rothkäfer. Hier verstümmelte Körper, abgeschlagene Köpfe, gestürzte Pferde, mit Pfeilen überdeckt, dort ganze Haufen von Leichen, von Sterbenden oder Verwundeten, deren Jammergeschrei vergeblich im Schlachtlärm verhallt. Ohne Wahl hauen die Kämpfer aufeinander ein. Staubwolken wirbeln hoch auf

und verhüllen Roß und Reiter, dann blitzen wieder im Sonnenglanz Schwerter und Lanzen. Wandelnden Bergen gleich thürmen sich die Elephanten zwischen den ringenden Menschenknäueln empor; wie Feuerflammen leuchten Panzerdecken, Pfeile und Lanzen über ihre Rücken dahin. Mit Riesenwucht prallen die Kolosse aneinander, zerfleischen sich mit ihren Hauern, packen sich mit ihren Rüsseln, recken sich im Schmerz hoch auf oder stürmen wüthend, alles vor sich her zermalmend, über das Schlachtfeld. In Bächen rieselt das Blut dem Strom zu, und von überallher flattern die Geier und Aasvögel, schleichen Wölfe, Schakale und anderes unheimliches Gethier herbei, um sich am Blute der Erschlagenen zu weiden. Und mitten aus den Leichenhaufen recken sich mit verzweifelter Anstrengung noch die Verwundeten empor, stoßen mit Messern und Lanzen aufeinander und rufen, mit dem Tode ringend, nach ihren Vätern, Brüdern und Freunden.

Das Gräßliche und Furchtbare des Krieges tritt in diesen Schlachtgemälden weit anschaulicher, lebendiger und ergreifender hervor als in jenen der Ilias, und sie müßten hinreißend wirken, wenn ein feinerer Künstlerverstand die Einzelscenen maßvoller ausgestaltet und die vielen Wiederholungen derselben Elemente, welche den Eindruck abschwächen, ausgeschieden hätte. An Abwechslung fehlt es übrigens nicht, und wenn die indischen Fürsten und Helden auch keine so charakteristisch ausgeprägten Gestalten sind wie jene der Troer und Achäer, so herrscht in ihrem Wesen und Thun doch mancherlei Verschiedenheit und begründet stets neue, unerwartete Peripetien.

Der Morgen des siebenzehnten Tages ist im ganzen den Pândusöhnen günstig. Sanjaya vergleicht schon die Lage des Kuruheeres im tosenden Kampfe mit jener eines geborstenen Schiffes mitten im Ocean. Da wird der heranstürmende Arjuna von dem Trigartakönig in die Herzgegend getroffen und sinkt. Obwohl er sich rasch wieder erholt, haben die Kuru doch neuen Muth gefaßt, und bald bringt Karna seine Gegner in ernstliches Gedränge. Yudishthira wird erst von den Messerpfeilen des Duryodhana, dann von den Wurfgeschossen des Karna verwundet und entgeht dem Aeußersten nur dadurch, daß der letztere, auf Mahnung des Madrakönigs Çalya von weiterem Angriff auf ihn absteht und ihm Muße gönnt, sich aus dem Gefechte tragen zu lassen. Was Yudishthira in dieser jämmerlichen Lage tröstet, ist die sichere Hoffnung, Arjuna werde mit Karna ein Ende machen. Aber nun stellt sich Arjuna bei ihm ein, um sich nach seinem Loos zu erkundigen, und siehe! Karna ist noch am Leben und richtet weitere Verheerungen unter dem Heere der Pându an. Da braust Yudishthira auf und überhäuft den Bruder mit Vorwürfen. Er fordert ihn auf, den Gândîvabogen einem andern, einem Bessern und Tapferern zu übergeben. Nun verliert auch Arjuna jede Fassung und jede Achtung vor seinem königlichen Bruder. Er zückt das Schwert wider ihn. Kaum gelingt es Krishna, den Brudermord zu verhindern. Arjuna steift sich auf ein Gelübde, jedem den Kopf zu spalten, der ihm den Gândîva-Bogen abverlangte. Doch will er noch auf Krishna hören und nimmt dessen lange Zurechtweisung geduldig hin. Krishna wirft ihm Mangel an Erfahrung vor und tadelt sein Gelöbniß als ein thörichtes; um demselben dennoch einiger-

maßen zu entsprechen, erlaubt er Arjuna, seinem Bruder gehörig seine Verachtung auszusprechen — denn auch eine solche Beschimpfuug sei eine Art Tod —, darauf aber solle er Yudishthira fußfällig um Verzeihung bitten, sich mit ihm aussöhnen und dann Karna, den Sûtasohn, erschlagen. So geschieht es, und dem Gelöbniß ist nach brahmanischer Casuistik Genüge gethan; aber nun empört sich Yudishthira wider den ihm angethanen Schimpf; er will lieber sterben oder abdanken und in den Wald ziehen, als sich das gefallen lassen. Noch einmal muß Krishna seine Beredsamkeit aufbieten, um dießmal den ältern der hadernden Brüder zu begütigen. Wie indes Arjuna kniefällig um Vergebung fleht, löst sich dieser Zorn, und weinend fallen sich die zwei Brüder in die Arme. Beide legen jetzt alles Böse Karna zur Last, und Arjuna zieht aus, um ihn zu tödten.

Das geht aber nicht so leicht. Unter den vielen Einzelkämpfen, die nun berichtet werden, ist der bedeutendste jener Bhîma's mit Duhçâsana, dem jüngern Bruder Duryodhana's, der einst nach dem Würfelspiel die unglückliche Draupadî vor den versammelten Hof geschleppt hatte. Ihm hat Bhîma vor allen Rache geschworen, und der Tag der Rache ist gekommen. Ein Bogen um den andern sinkt zersplittert aus Duhçâsana's Hand. Wohl trifft auch er den Gegner mit einem schweren Wurfgeschoß, daß er eine Weile wie entseelt zusammensinkt. Doch bald erhebt sich Bhîma wieder und schleudert einen Wurfspeer auf Duhçâsana los. Abermals von seinen Pfeilen schwer getroffen, schwingt er jetzt die fürchterliche Keule und mißt den Gegner mit tödtlichem Zorn: „Wohl bin ich verwundet; aber heute noch werde ich dein Blut trinken, hier auf dem Schlachtfeld!“ Zehn Bogenlängen weit saust die Keule, und taumelnd, mit zerschlagenem Panzer und Kriegsschmuck, sinkt Duhçâsana in den Staub. Und rasend stürzt Bhîma herbei, schlägt den Wagenlenker und die Rosse nieder, setzt Duhçâsana seinen Fuß auf den Nacken und, zürnend des Unrechts gedenkend, das dieser einst an der wehrlosen Draupadî verübt, schwingt er sein Schwert über ihm und fordert spöttisch die Kuru zu seiner Vertheidigung heraus.

„Sag an, mit welcher Hand hast du die Yajnasenatochter einst fortgeschleppt?“ Und mit rollenden Augen starrt Duhçâsana zu dem übermächtigen Gegner auf und sagt: „Mit dieser hier, Bhîma, ward die Tochter Yajnasena's an den Haaren gerissen in eure und der Kuru Versammlung!“ Da ruft Bhîma: „Rette ihn, wer es vermag; diesem werden die Arme ausgerissen.“ Und er reißt ihm den Arm aus, schleudert den verstümmelten Leib den Feinden entgegen, und da Duhçâsana röchelnd zu Boden fällt, tritt er heran, schlägt ihm das Haupt ab und schlürft sein Blut. Abermals und abermals kostend, versichert er: „Süßer als Muttermilch, als Honigseim, als der süßeste Labetrank ist dieser Saft.“ Da faßt Grauen und Entsetzen die Kurukrieger; sie werfen ihre Waffen von sich und stürzen fliehend davon.

Doch Karna und die Hauptmassen des Kuruheeres stehen noch ungebeugt. In jugendlichem Muthe stürmt sogar Vrishasena, der Sohn Karna's, seinem Vater weit voran in die Reihen der Pândava und verwundet mit seinen Pfeilen Krishna wie Arjuna. Aber diesem ist der Jüngling nicht gewachsen, und sein

Anblick schon reizt Arjuna zur Rache. Vor Karna, Duryodhana und den anderen Hauptführern der Kuru ruft Arjuna laut: „Meinen unmündigen Sohn habt ihr in meiner Abwesenheit erschlagen; diesen den Vrishasena erschlage ich jetzt vor euer aller Augen, danach auch dich, Karna, Bethörter, mitten auf dem Kampfplatz, und auch dich, Duryodhana, hochmüthiger, wird durch Bhîma die Strafe treffen, dich, den elendesten aller Männer, der du all dies Unheil angestiftet hast!" Und damit schoß er dem Vrishasena erst die Arme, dann den Kopf ab.

Jetzt stehen sich in höchster Erbitterung die zwei Haupthelden der gesammten Dichtung, Arjuna und Karna, gegenüber, Söhne derselben Mutter, beide von den Göttern verschwenderisch ausgestattet. Zu ihrem Zweikampf drängen sich deshalb nicht bloß die zwei feindlichen Heere herbei, sondern oben in den Lüften die ganze indische Götterwelt, Brahma selbst auf seinem Götterwagen, umgeben von den Weisen der Vorzeit, Bhava-Rudra (Çiva), Sûrya und Indra, sämmtliche Schlangenfürsten, Gandharven, Asuren, Apsaras, Râkshasa, Dânava, alle Geister, Dämonen, Zauberer, Kobolde, Genien, Berge, Meere, Ströme, schließlich die Veden und was in denselben enthalten ist, kurz Himmel und Erde mit allem, was darin lebt und webt. All die tollen Fabelgestalten, welche die indische Bilderkunst in ihren riesigen Tempelhallen verkörpert hat, schweben in unabsehbarer Versammlung über dem Schlachtfeld. Sûrya, der Sonnengott, nimmt natürlich für seinen Sohn Karna Partei, Indra, der Donnergott, für seinen Sohn Arjuna; die Götter des Himmels neigen sich dem erstern zu, die der Erde dem letztern; alle Götter gemeinsam flehen um einen gerechten und ehrlichen Kampf.

Die breitspurigste abendländische Epik erscheint arm, dürftig, karg gegen den unerschöpflichen Wortvorrath und das begeisterte Pathos, mit dem dieser Kampf nun geschildert wird. Die beiden Helden stehen sich ungefähr gleich; alle Waffen wissen sie gleich geschickt zu führen. An Kraft, Muth, Gewandtheit ist keiner dem andern überlegen. Setzt Arjuna mit den Blitzpfeilen Indra's alles in Feuer, so vermag Karna mit seinem Varunageschoß jene Flammen augenblicklich zu löschen. Schießt Karna mit seinem Schlangenpfeil dem Gegner das strahlende Diadem vom Haupte, so schmettert dieser ihm alsbald den goldenen Schmuck, Ringe und Juwelen vom Panzer herunter. Der Kampf kommt zu keinem Ende. Nur das Verhängniß kann entscheiden. Das Verhängniß aber will, daß Çalya den Wagen des Karna in sumpfigen Boden fährt, ein Rad einsinkt und stecken bleibt. In dieser Noth fleht er Arjuna um Aufschub an: er möge mit Schießen innehalten, bis er das Rad wieder freigemacht. Er beruft sich dafür auf Kriegsrecht und Kriegsbrauch. „Was!" ruft Krishna da, „du mahnst uns an Recht und Pflicht! Gemeine Naturen klagen immer, wenn sie ins Unglück gerathen, die Gottheit an und ihr widriges Schicksal, aber nie ihre eigene Schuld! Sprich! Als ihr die Draupadî in die Versammlung schlepptet, du und Duryodhana und Duhçâsana und Çakuni, wo war da das Recht? Und als ihr trügerisch den König Yudishthira mit den Würfeln besiegtet und als ihr die Pândava für dreizehn Jahre in die Verbannung stießet, wo war da das Recht?" Zürnend greift Karna zum Bogen,

Arjuna auch. Ihre Geschosse begegnen sich wie Feuer und Wasser. Aber ein neues Geschoß Karna's trifft Arjuna's Brust, daß er schlaff zurücktaumelt. Nun springt Karna rasch vom Wagen, um sein Rad freizumachen. Allein Arjuna hat sich unterdes erholt und schießt, von Krishna angefeuert, auf den Sûtasohn, ehe dieser wieder seinen Wagen besteigen kann. Sein erster Pfeil trifft den schimmernden Wagenbug, ein zweiter rafft Karna's Banner hinweg, ein dritter trifft Karna im Nacken und trennt sein Haupt vom Rumpf. Der pfeilbedeckte Leichnam taumelt zu Boden, während ein wunderbarer Glanz von ihm bis zu der eben sinkenden Sonne emporflammt.

9. Das Buch Çalya (Çalyaparvan). Nach dem Falle der größten Helden, Bhîshma, Drona und Karna, wird Duryodhana noch am Abend des 17. Schlachttages durch Kripa, den Brahmanen, den Sohn Gautama's, gemahnt, den weitern Kampf als erfolglos aufzugeben und mit den Pândava Frieden zu schließen. Allein Duryodhana fühlt wohl, daß es schon zu weit gekommen, daß er an den Pândusöhnen zu schwer gefrevelt, um einen Frieden auf günstige Bedingungen hoffen zu können. Auch sträubt sich sein Stolz, bei den verhaßten Gegnern um Gnade zu flehen. Er will lieber siegen oder untergehen. Der Kriegsrath der Kurufürsten theilt seine Ansicht; Çalya wird zum Oberanführer gewählt und von Duryodhana bestätigt.

So geht dann der Kampf am 18. Tage weiter, mit wechselndem Glück. Doch zeigen die Kuru mehr Muth und Siegeshoffnung, als sich nach ihrem schweren Verluste erwarten ließ. Sie hüten sich aber vor Zersplitterung und halten ihre Kräfte zusammen. Çalya zeigt große Entschlossenheit und persönliche Tapferkeit. Er läßt sich der Reihe nach mit den gewaltigsten Führern der Pându ein, wiederholt mit ihrem Oberkönig Yudishthira. Auch für diesen ist damit endlich der Tag gekommen, seine vielen Schlappen auszuwetzen. Er, nicht Arjuna überwindet den Madrakönig Çalya nach tapferster Gegenwehr, noch bevor derselbe einen ganzen Tag die Kuru befehligt hat. Auch ihm steht dabei ein Göttergeschoß zur Verfügung, ein Wurfspeer, den einst Tvashtar zum Schrecken aller Götterfeinde geschmiedet, schrecklich wie die Nacht, wie das furchtbare Scepter des Todesgottes Yama. Als der Speer die Luft durchsauste, da zischte es, wie wenn Agni Opferschmalz empfängt. Er fährt durch die Brust des Madrakönigs und verschwindet jenseits im Boden. Çalya aber liegt da mit ausgestreckten Gliedern wie ein umgestürzter Felsblock.

Für kurze Zeit gelingt es noch Duryodhana und seinem Ohm Çakuni, den beiden Anstiftern alles Unheils, die Reihen der Kuru zusammenzuhalten. Es kömmt noch einmal zum gewaltigen Massenkampf. Nachdem jedoch auch Çakuni gefallen, löst sich das Heer der Kuru in wilde Flucht auf, und unfähig, den Rest der Seinigen zum Stehen zu bringen, eilt auch Duryodhana von dem Schlachtfeld hinweg, um sich am Ufer eines Sees zu bergen. Da treffen ihn Kripa, Açvatthâman und Kritavarman und wollen ihn auf das Schlachtfeld zurückbringen. Doch er will erst am folgenden Tage weiterkämpfen.

Jäger, die Bhîma mit Wild versorgten, haben indeß dieses Zwiegespräch vernommen und bringen ihm die Nachricht von Duryodhana's Aufenthalt. Die ganze Macht der Pându zieht darauf nach dem See. Sie rufen dem

Duryodhana, der sich mittelst Zauberkraft in den Fluten verborgen, zum Kampf auf um Reich und Leben. Er weigert sich erst, läßt sich aber endlich auf einen Keulenkampf ein, der über seine weitere Herrschaft entscheiden soll. Dann taucht er aus der Tiefe des Sees auf, dem Todesgott ähnlich mit der ehernen, goldgeschmückten Keule, wappnet sich mit goldenem Helm und Harnisch und fordert die Pându trotzig zum Streit: „Zur Keule greife, wer mit mir kämpfen will! Wahr oder falsch, jetzt soll sich's entscheiden." Yudishthira, der mit dem Gegenkönig unterhandelt hatte, will nun auch den Kampf mit ihm wagen; doch die anderen Brüder drängen ihn tadelnd zurück. Der Hauptheld im Keulenkampf ist allzeit der riesenstarke Bhîma gewesen. Darum übernimmt er die gemeinsame Sache der Brüder und ruft siegesgewiß dem Duryodhana zu: „Denk daran, was du und der König Dhritarâshtra an uns gefrevelt, wie ihr die Draupadî in die Versammlung geschleppt, uns im Würfelspiel geschädigt, uns mit Leid und Noth überhäuft habt. Durch dich liegen die edelsten Heerführer, unsere Brüder und Söhne, Fürsten und Helden erschlagen. Dich, der du allein noch übrig, du Mörder deines Geschlechts, dich soll heute hier meine Keule niederschmettern; des sei gewiß!"

Die Götter finden sich dießmal nicht als Zuschauer ein, wohl aber der Einsiedler Baladeva oder Râma, Krishna's Bruder, bei dem Duryodhana und Bhima in jungen Jahren Unterricht im Keulenkampf erhalten hatten, und auf der weiten Ebene am rechten Ufer der Sarasvatî wohnen in weitem Kreise alle Helden der Pându dem Kampfe bei. Der Entscheid schwankt lange. Beide Helden erhalten und vertheilen Hiebe, die ein gewöhnlicher Sterblicher nicht überleben würde. Bhîma ist der stärkere, ein Stier, ein Elephant; Duryodhana der Gewandtere und Behendere, ein Tiger oder Leopard. Krishna bedeutet dem Arjuna, daß Bhîma nach den gewöhnlichen Kampfesregeln unmöglich siegen könne: er müsse davon abgehen, sonst sei alles verloren. Arjuna schlägt sich nun auf den Schenkel, so daß Bhîma es sehen kann, und Bhîma versteht den Wink. Wie er abermal mit Duryodhana zusammentrifft, holt er zwar zum richtigen Schlage aus, läßt dann aber die Keule seitwärts gleiten, daß sie mit ganzer Wucht auf dessen Schenkel fällt und dieser kampfunfähig zusammenbricht.

Das ist ein Schicksalsaugenblick. Die ganze Natur geräth darüber in Aufruhr. Ein plötzlicher Sturm saust über die Ebene dahin, es donnert und blitzt. Hoch in den Lüften heulen die Râkshasa und Piçaca, Dämonen und Unholde aller Art. Geier und Raben flattern massenweise aus den Wäldern daher. Es ertönen furchtbare Stimmen von Menschen, Rossen und Elephanten, Paukenschall und Trompetengeschmetter. Todte Leiber ohne Haupt, aber mit vielen Armen und Füßen recken sich empor und führen vor den entsetzten Zuschauern einen gespenstischen Tanz auf.

„Stier! Stier!" ruft triumphirend Bhima aus. „Jetzt hast du deinen Lohn." „Stier! Stier! jetzt springen wir um dich herum, und wir haben dich nicht durch List und Brand und Würfeltrug, sondern mit der Kraft unserer Arme bezwungen! Und ihr, schaut hier die Söhne Dhritarâshtra's, die uns einst als Gesindel verhöhnten, schaut, mit all ihren Sippen und Freunden sind

sie nun von uns aufs Haupt geschlagen. Jetzt gilt es gleich, ob wir zum Himmel fahren oder zur Hölle!"

Und abermals will er dem gesunkenen Gegner seinen Fuß auf den Nacken setzen, da tritt der gerechte Yudishthira herbei, der Sohn Dharma's, und wendet sich mahnend an den siegestrunkenen Bruder: „Du hast als Held deine Pflicht gethan, du hast dein Wort gehalten; jetzt aber schmälerst du deinen Ruhm. Denn nicht edel ist es, einen Fürsten zu beschimpfen, und derjenige, der nun überwunden, hilflos vor dir liegt, ist ein Königssohn, ein Feldherr, dein Verwandter." „Grolle nicht", sprach er dann, zu Duryodhana sich beugend. „Ein schreckliches Geschick waltet über dir. Dhâtar, der Lenker aller Dinge, hat das verhängt, und so ist dieses schlimme Gift nun reif geworden. Wir mußten dich tödten, wie du uns tödten wolltest, letzter der Kuru! Durch deine Schuld sind Väter, Brüder, Kinder, bist du selbst dem Tode anheimgefallen. Wir werden uns der Verlassenen erbarmen. Dir wird sicher Indra's Himmelswohnung zu theil, uns aber trifft der Fluch der Wittwen, der Mütter und Bräute!" Und der König Yudishthira weinte, indem er also sprach.

Zürnend will nun Balarâma das verletzte Kampfrecht an Bhîma rächen; doch Krishna begütigt ihn, und Bhîma huldigt feierlich dem Yudishthira als dem nunmehrigen König und Herrn der Erde, der seinerseits dem tapfern Bruder dankt. Die Vorwürfe, welche der schwerverwundete Duryodhana gegen die Pândava schleudert, weist Krishna weitläufig nach den Satzungen der Brahmanen zurück, und die letzten Bedenken verhallen bald in dem lauten Siegesjubel, der das Lager der Pândava durchrauscht.

Tief trauernd weilt indes noch Açvatthâman bei dem besiegten, schmerzgequälten Duryodhana; er faßt unter Thränen die Hand des Weinenden, er versichert ihn, daß ihn der Fall seines Vaters Drona nicht so tief geschmerzt habe wie der seinige; er gelobt ihm, mit seiner Zustimmung, noch heute alle Pancâla ins Schattenreich zu senden. Das tröstete den in seinem Blute liegenden König; er ruft Kripa, den Brahmanen herbei, läßt durch ihn Açvatthâman zum Feldherrn salben und ihm damit die Rechte eines Kshatriya ertheilen. Dann grüßt der neue Feldherr seinen König und zieht unter lautem Kriegsruf mit den Seinigen von dannen.

10. Das Buch vom nächtlichen Ueberfall (Sauptikaparvan). Mit verhängten Zügeln sprengten Açvatthâman, Kripa und Kritavarman über das mit Leichen besäete Schlachtfeld dahin, vorbei an dem Lagerzelte der Pancâla, wo lauter Siegesjubel den errungenen Sieg verkündete. Die Sonne sank, als sie einen dichten, wildverwachsenen Wald erreichten, unter dessen Laubdach zahlreiches Wild, Gevögel und Gewürm hauste, während Lotus und Lianen mit ihren Blüten die Schluchten und Gewässer bedeckten. Unter einem Nyagrodhabaum, der Tausende von Luftwurzeln zu Boden senkte, hielten sie Rast, schirrten ihre Rosse aus, nahmen ihre Waschung vor und beteten. Dann zog die Nacht empor; die Sterne begannen am Himmel zu funkeln. Kripa und Kritavarman fanden, vom Schlachtgewühl des Tages erschöpft, bald den sorgenlösenden Schlaf. Nicht so Açvatthâman. Sein glühendes Rachegefühl gönnte ihm keine Ruhe. Finster starrte er in den nächtlichen Wald hinein.

Da flatterten Schaaren von Krähen daher und ließen sich zum Schlummer in den Zweigen des Baumes nieder. Nach kurzer Stille rauschte es wieder und siehe! ein mächtiger Uhu flog daher, mit glotzenden grünlichen Augen, schrecklichem Schnabel und gewaltigen Krallen. Mit schrillem Geschrei stürzte er sich auf die schlafenden Krähen, riß der einen den Kopf ab, der andern die Füße, hackte der dritten den Leib auf und hauste mit gieriger Mordlust unter ihnen, bis zahllose Leichen den Boden bedeckten. Dann schaute er mit Behagen auf seine Opfer nieder.

Jetzt ward es Açvatthâman klar. Das war ein Wink von oben. So mußte er mit den Pancâla und Pându verfahren. Nach Kshatriyarecht, meinte er, sei es erlaubt, dem Feinde in jeglicher Weise zu schaden, ihn auch im Schlafe zu ermorden. Sofort weckte er seine beiden Genossen, theilte ihnen seinen Entschluß mit, ohne Säumen über die schlafenden Sieger herzufallen. Umsonst mahnten beide ab. Seine Racheglut blieb taub für alle ihre Belehrungen. Als er aber aufsprang, seine Rosse anschirrte und den Wagen bestieg, da überwanden auch sie ihre Bedenken und folgten ihm zu der furchtbaren That. Das Lager war nicht weit, und bald erreichten sie das große Zelt, wo ihre Feinde in tiefstem Schlummer lagen. In wilder Racheglut stürzte sich der Dronasohn auf den Eingang.

Doch da sperrte ihm plötzlich eine schauerliche Gestalt den Weg, in eine bluttriefende Tigerhaut gekleidet, mit Schlangen gegürtet, ein schwarzes Antilopenfell um die Schultern geworfen. Viele lange, gewaltige Arme streckten ihm die gezuckten Waffen entgegen. Nattern umringelten die Oberarme. Den Hals umzuckten sprühende Flammenreife. Fletschend starrte aus dem Rachen ein fürchterliches Gebiß, während die rollenden Augen Blitze schossen. Blitze sprühten aus dem Schlunde, aus Nüstern, Augen und Ohren. Blitze flammten in ganzen Bündeln von den Waffen, Wurfscheibe, Streitaxt und Muschelhorn.

Muthig griff Açvatthâman das Gespenst an. Doch seine Pfeile verschwanden wirkungslos im Rachen des Ungeheuers, wie brennende Fackeln im Meere. Sein Banner verzehrte Feuersglut, der Stab desselben zerschellte. Sein gutes Schwert mit goldenem Griff entglitt seinen Händen und entschwand in dem glühenden Schlunde. Die gewaltige Keule, seine letzte Waffe, ward im Nu von dem Ungeheuer verschlungen.

Wehrlos stand er da und begann es zu bereuen, den geraden Weg des Rechtes und des offenen Kampfes verlassen zu haben. Aber schlimmer noch schien ihm, das einmal Begonnene aufzugeben. In seiner Noth rief er nun Çiva an, Mahâdeva, den großen Gott, den Gemahl der Umâ, der dem Glücksgott Bhaga die Augen ausgerissen und Menschenschädel als Halsschmuck trägt. Alle Namen, alle Titel des Furchtbaren zählte er auf und versprach ihm Opfer, wenn er ihm gnädig Hilfe gewähren wolle.

Und siehe! Es tauchte in dem Raume ein Altar auf, und auf dem Altar züngelte wundersamer Feuerschein. Und im Schein der Flammen wimmelte es rings von seltsamen Gestalten, die ihre Hände, Füße und Arme mächtig emporreckten. Sie hatten Köpfe von Thieren, Vögeln, Raubthieren, Schlangen;

die Leiber waren aus den wundersamsten Thierformen zusammengesetzt. Sie trugen den schimmerndsten Schmuck, Waffen und Banner, Opfer- und Spielgeräth, rannten, hüpften, sprangen, tanzten und erhoben bald gellendes Lachen, bald wilden Gesang, Heulen und Geschrei, lobpreisend die Macht und Größe ihres schrecklichen Gebieters. Vor ihnen warf Açvatthâman die Stücke seines Bogens und seine Pfeile in das Opferfeuer und weihte sich dann selbst dem großen Gott zum Opfer. Da erscholl die Stimme des großen Gottes und kündigte ihm an, daß für die Pancâla die Stunde des Schicksals geschlagen. Er lieh dem Dronasohn ein blankes, mächtiges Schwert, und sein Geist selbst fuhr in ihn und verlieh ihm übermenschliche Kampfgewalt.

Kripa und Kritavarman stellte er am Eingang auf, damit niemand entrinne. Darauf drang er bis zum Lager des Pancâlafürsten Dhrishtadyumna vor, weckte ihn mit einem Fußtritt, zerrte ihn zu Boden und trat ihn mit den Füßen todt. Darauf begann eine Metzelei, wie sie keiner der achtzehn blutigen Schlachttage geschaut. Der Würger ruhte nicht, bis er das ganze Heer seiner Feinde niedergemacht und mit Stumpf und Stiel ausgerottet, mit Ausnahme von sieben. Der Morgen dämmerte, und die Lagerfeuer erloschen, als das blutige Werk vollendet war und die drei nächtlichen Mordgesellen wieder bei Duryodhana eintrafen. Sie trafen ihn noch lebend, und Açvatthâman redete ihn an: „Lebst du noch, Duryodhana, und hörst du mich? Sieben von den Pându, die fünf Brüder, Vasâdeva's Sohn und Satyaki, und von den Dhârtarâshtra wir drei, Kripa, Kritavarman und ich, sind allein noch übrig. Alle anderen, vorab die Draupadîsöhne und der Uebelthäter Dhrishtadyumna und die ganze Pancâlasippschaft, die stolzen, beutefrohen Sieger, sind erschlagen. Ihre Thaten sind vergolten. Auch sie sind ihrer Kinder beraubt. Bei Nacht in ihr Lager dringend, habe ich sie alle niedergehauen wie Opfervieh!

Getröstet und zufrieden gab nun Duryodhana seinen Geist auf. Aber um so entsetzlicher war am andern Morgen der Schmerz und die Bestürzung der fünf Pândusöhne, als der Wagenlenker des Dhrishtadyumna ihnen die Begebenheiten dieser Schreckensnacht meldete. Am furchtbarsten aber war der Schmerz der unglücklichen Draupadî, der all ihre Söhne entrissen. Nachdem sie sich von dem ersten Uebermaß ihres Schmerzes erholt, forderte sie ihre Gatten auf, dem Açvatthâman nachzusetzen, ihn niederzustrecken und ihm das Kleinod zu entreißen, das er seit seiner Geburt an der Stirne trage. Denn fürder müsse es die Stirn Yudishthira's schmücken. Bhîma mit Nakâla entsprach alsbald ihrem Rufe. Ihm folgte bald, auf Krishna's Rath, Yudishthira selbst mit Krishna und Arjuna. Am Ufer der Gangâ holten sie den flüchtigen Açvatthâman ein. Doch er hatte einst, wie Arjuna, von Drona ein furchtbares Geschoß erhalten, das Brahmahaupt, das alle Welt in Flammen setzen konnte, das er aber nur in äußerster Noth gegen Menschen gebrauchen sollte. Açvatthâman wußte keine Rettung mehr und entsandte deshalb das schreckliche Geschoß. Da warf ihm Arjuna aber auch das seinige entgegen. Beide trafen sich, die Lohe flammte gen Himmel, und um einen Weltbrand zu verhindern, mußten sich die heiligen Rishis Vyâsa und Nârada ins Mittel legen. Auf ihre Mahnung nahm Arjuna unter höherem Schutz alsbald sein

Geschoß zurück; Açvatthâman aber vermochte das seine nicht wieder zurückzubringen. „Tod den Pârtha" hieß es, und es sollte erst beim letzten Sprößling der Pându im Mutterschoß zur Ruhe kommen. Er glaubte damit, den gänzlichen Untergang der Pându gesichert zu haben; aber Krishna erklärte ihm, daß zwar der letzte Pânduerbe Parikshit im Mutterschoß von diesem Todesfluch getroffen, aber dann zu neuem, langem Leben wieder erweckt werden würde. „Du aber", fuhr er, zu Açvatthâman gewandt, fort, „du schlechter Mann, den alle Verständigen als Bösewicht kennen, du wirst den Lohn deiner Missethat erhalten. Dreitausend Jahre sollst du auf dieser Erde umherirren, verlassen und gemieden von allen Menschen, einsam durch öde Wüsten ziehen. Nicht bei dem Aermsten sollst du Wohnung finden. Von Blut und Moder stinkend, von mannigfacher Seuche geschlagen, sollst du in ferne Wüsteneien gebannt sein. Parikshit aber wird zum vollen Alter gelangen, als treuer Kshatriya und Held, als mächtiger Kurukönig, sechzig Jahre die Erde beherrschen. Vor deinen Augen, Elender, werde ich ihn wieder beleben, und du, Verworfener, sollst die Kraft meiner Tugend und die Kraft der Wahrheit bestätigt schauen."

Wie zermalmt lieferte Açvatthâman nun das Stirnjuwel aus, das seinen Besitzer gegen jedwedes Weh und Leid, jede Noth und Gefahr beschirmte. Dann floh er in den Wald, und die Pându söhne brachten das Juwel der Draupadî. Diese erhob sich aus ihrer fast tödtlichen Trauer; das Juwel wurde an der Stirn Yudishthira's befestigt, und Krishna erklärte den Staunenden, wie es Açvatthâman nur durch den Schutz des großen Gottes Çiva möglich geworden, allein den Dhrishtadyumna und die zahllosen anderen Helden in einer Nacht dahinzuschlachten.

11. Das Frauenbuch (Strîparvan). Fast milde erscheint das Loos des greisen Troerkönigs Priamos im letzten Gesang der Ilias gegen das Schicksal des blinden Königs Dhritarâshtra zu Hâstinapura, dem der unselige Haß alle seine Söhne, seinen ganzen Mannesstamm dahingerafft. Sein Leid, sein Jammer ist unsäglich. Vidura sucht vergeblich, ihn zu trösten. Als wirksamerer Tröster findet sich der weise Vyasa ein. Er schiebt die Schuld auf Kali, die Gattin Çiva's, und die Göttin des Haders, die sich theilweise in Duryodhana verkörpert habe. Vidura und Sanjaya mahnen dann an die Pflicht der Leichenbestattung, und von Gândhârî, seiner Gemahlin, der Kuntî und vielen Frauen gefolgt, zieht der verwaiste Herrscher auf das Schlachtfeld hinaus. Da die Kshatriya alle gefallen, geben ihm Schaaren von Vaiçya (Kaufleute und Bürger) das Geleite. Es bleibt ihm der Schmerz nicht erspart, unterwegs die drei Urheber des nächtlichen Ueberfalls zu treffen, die dann auseinandergehen, Kripa nach Hâstinapura, Kritavarman in sein Reich und Açvatthâman in die Waldeinöde. Nicht minder schmerzlich ist das Zusammentreffen mit den fünf Pându söhnen, mit Krishna, Draupadî und den jammernden Wittwen der Pancâla. Der blinde König umarmt Yudishthira und Bhima, und Krishna spricht versöhnende Worte. Auch die unglückliche Gândhârî flucht den Mördern ihrer Söhne nicht. Die Pându begrüßen die Kuntî, ihre verschleiert dastehende Mutter, vor der die Draupadî wehеklagend

in die Kniee sinkt. Gemeinsames Herzeleid versöhnt beide mit der jammernden Gândhârî, und alle zusammen betreten dann das unglückselige Schlachtfeld, das mit den Leichen der Ihrigen besäet ist. Liebe und Gram siegen über den schauerlichen Anblick. Jeder der erschlagenen Helden, vorab Duryodhana, Duhçâsana, Karna, Drona, erhält seine eigene erschütternde Todtenklage, und die zarte Uttarâ umschlingt trauernd die jugendliche Leiche ihres Gatten Abhimanyu. Unter der Leitung kundiger Männer werden die Leichen der Helden verbrannt und bestattet. Dann ziehen die Könige mit ihrem ganzen Gefolge zur heiligen Gangâ, um dort die übliche Wasserspende vorzunehmen. Dabei eröffnet Kuntî den Pânduşöhnen, daß Karna ihr Bruder gewesen, und Yudishthira vollzieht für ihn die Trauerspende.

12. Das Friedensbuch (Çantiparvan). Obwohl Vyâsa, Nârada und andere Weisen der Vorzeit sich an den wiederholten Opferspenden für die vielen Todten betheiligen, vermag Yudishthira sich lange nicht zu fassen. Es braucht unendlich viele Trostsprüche, Zureden, Geschichten und Ermahnungen, bis er sich endlich in seine neue Lage findet und sich zum Einzug in die Königsstadt Hâstinapura bereit erklärt. Es ist der erste Freudentag nach dem entsetzlichen Jammer. Dhritarâshtra selbst, Gândhârî mit den Kurufrauen ziehen vor ihm her, Brahmanen geleiten ihn unter heiligen Gesängen. Umgeben von seinen Brüdern, von Krishna und Sâtyaki, betritt er die mit Blumen und Kranzgewinden festlich geschmückte Stadt, aus der tausendfacher Jubel ihm grüßend entgegenhallt, Pauken und Trompetenschall, Preisgesänge und Freudenrufe aus zahllosen freudigen Kehlen. Nur Einer steht finster und trutzig da und wagt es, den einziehenden König zu schmähen: Cârvâka, ein verkappter Râkshasa (Dämon), ein Freund Duryodhana's; doch die Brahmanen dulden diesen Widerspruch nicht, sie schlagen den Frevler nieder. Feierlich wird Yudishthira nun auf den Thron erhoben, vertheilt die verschiedenen Aemter und Ehrenstellen bei Hofe und hält abermals eine Todtenspende für die im Kampf gefallenen Helden. Krishna wird dankbar von ihm als der Retter aller gepriesen; an Bhîma, Arjuna und die übrigen werden die verlassenen Paläste der Dhritarâshtrasöhne vertheilt. Mit glänzenden Geschenken endet das prächtige Hoffest — eine wahre Erquickung nach all den Schauerscenen der vorausgegangenen Tage. Am nächsten Tage findet Yudishthira den Krishna in ernste Beschauung vertieft. Seine Gedanken weilen bei dem greisen Bhîshma, der noch immer auf seinem Pfeillager mitten im Schlachtfeld weilt. Diesen soll der neue König besuchen, um von ihm in jeglicher Weisheit unterrichtet zu werden. Mitten im Zusammenbruch eines ganzen Königsgeschlechtes und Volkes soll die alte Erbweisheit und Familienüberlieferung nicht untergehen. Das ist die tiefe, erhabene Bedeutung dieser keineswegs willkürlich ersonnenen, wenn auch seltsam ausgeführten Wendung des Epos. Rasche Pferde bringen die zwei mit den übrigen Pânduşöhnen schnell auf das Todtenfeld Kurukshetra. Krishna begrüßt den Bhîshma noch am Abend, und dieser sagt für den folgenden Tag den Empfang Yudishthira's zu. Nach frommen Andachtsübungen in der Frühe finden sich dann alle um das Lager des greisen Kriegsfürsten ein, der Yudishthira zu sich ruft, umarmt und küßt und dann auf

seine Fragen ihn weitläufig über die allgemeinen Pflichten eines Regenten (râjadharma), über dessen Verhalten in Noth und Unglück (âpaddharma) und über Erlösung und endliche Beseligung (mokshadharma) unterrichtet. Didaktische Weitschweifigkeit und zahlreich eingestreute Erzählungen dehnen den ganzen Abschnitt zum breiten Lehrgedicht aus, das sonderbar genug von den vorausgegangenen Schlachtenbildern absticht.

13. Das Buch der Lehre (Anuçasanaparvan). Noch immer tief bewegt beim Anblicke des schwerverwundeten Ahnherrn, begehrt Yudishthira nach weiterer Belehrung, und so ergeht sich denn Bhîshma abermals in den verschiedenartigsten Unterweisungen und lehrreichen Beispielen. Alle Lebensverhältnisse von der Geburt bis zum Tode und zur Wiedergeburt, Schicksal und freier Wille, Diesseits und Jenseits, die Macht und die Thaten der Götter kommen da eingehend zur Sprache; am meisten aber wird, den brahmanischen Anschauungen entsprechend, die Pflicht, Gaben zu spenden, hervorgehoben, und danach trägt dieser Lehrabschnitt den Sondertitel „Lehre der Gabenpflicht" (Dânadharma). Dann verabschiedet der Heldengreis Yudishthira auf Vyâsa's Begehr bis zur nächsten Sonnenwende. So lang soll der Alte noch auf seinem Pfeillager aushalten. Auf die bestimmte Zeit finden sich wieder alle bei ihm ein, nicht bloß die fünf Pându, sondern auch der blinde Dhritarâshtra und die Königinnen. Schmerzlich blickt der Dulder auf die achtundfünfzig Nächte zurück, die er auf den Pfeilspitzen zugebracht, ermahnt den König Dhritarâshtra, die Pândusöhne fürder wie seine eigenen zu betrachten und nicht länger jene zu betrauern, die ihren eigenen Leidenschaften, Habgier, Zorn und Neid, zum Opfer gefallen seien. Darauf preist er Krishna, den göttlichen Beschützer der Pându, und empfiehlt diese und alle der treuen Sorge des Yudishthira. Versöhnt und alle versöhnend, nimmt er Abschied vom Leben und legt allen als sein letztes Vermächtniß ans Herz, ihre Brahmanen, Weisen, Priester und Lehrer in Ehren zu halten. Dann lösen sich die Lebensgeister, bisher von den Pfeilspitzen festgehalten, dringen dem Haupte zu, und entfliehen von da in Gestalt einer Flamme, die dem Himmel zueilt. Wundersame Stimmen von oben, unsichtbare Musik und Blütenregen verherrlichen sein sanftes Hinscheiden. Nach seiner Bestattung ziehen alle zur heiligen Gangâ, um dort die Wasserspenden zu verrichten. Da erhebt sich seine Mutter, die Stromesgöttin, aus den Fluten und klagt um den dahingegangenen Sohn. Krishna tröstet sie mit seinem ehrenvollen Heldentode und seiner jetzigen Beseligung im Jenseits, und zufrieden kehrt die Göttin in ihre Wohnungen zurück.

14. Das Buch vom Roßopfer (Açvamedhikaparvan). Als Testament des Bhîshma, des ältesten, ehrwürdigsten Kuruhelden, als Erbschaft einer großen Vorzeit ist die praktische Lebensweisheit der Brahmanen in einer tiefsinnigen, durchaus poetischen Weise der Heldensage eingegliedert. Etwas Aehnliches geschieht in diesem Buch mit dem öffentlichen Cultus, der dadurch ebenfalls als Erbstück der ältesten Heldengeschlechter erscheint. Vyâsa räth dem immer noch von Trauer geplagten Yudishthira, ein großes, reiches, wahrhaft königliches Opfer, ein Roßopfer zu veranstalten. Manche Zwischenfälle

verzögern dasselbe noch; der wichtigste ist, daß Uttarâ, die junge Wittwe Abhimanyu's, einen todten Sohn gebärt, der aber, nachdem das verhängnißvolle Brahmageschoß entfernt ist, von Krishna belebt und Parikshit genannt wird, die künftige Hoffnung des Kurugeschlechtes. Jetzt wird nach Vyâsa's Anweisung das große Opfer vorbereitet. Die fünf Brüder theilen sich in die Aufgabe. Yudishthira übernimmt die religiös-liturgischen Zurüstungen, Bhima und Nakula die Sorge für Reich und Herrschaft, Sahadeva die häusliche Verwaltung. Arjuna aber begleitet mit seiner göttlichen Waffe, von Brahmanen und zahlreicher Heeresmacht gefolgt, das weiße, schwarz gescheckte Opferroß, das mit königlicher Pracht geschmückt, frei laufen kann, wohin es will; wohin es aber kommt, da unterwirft sein kriegerisches Geleit die dort wohnenden Völker dem Scepter Yudishthira's. So werden die Trigarta, die Prajyotisha, die Saindhava (am Indus) und viele andere Völker tributpflichtig gemacht und gezwungen, dem großen Opfer beizuwohnen. Jubelnd begrüßt das Volk den heimkehrenden Sieger. Dann gegen die Zeit des Maghâ-Vollmondes wird der Opferplatz abgesteckt, Pforten, Wege, Zelte, Hütten um denselben errichtet, Opfergeschirre und Opfergeräthschaften aller Art in Bereitschaft gesetzt. Von allen Seiten strömen Könige, Fürsten, Volksschaaren zusammen. Es folgen glänzende Empfangsfeierlichkeiten, Festmahle und Begrüßungen. Und nun erst entfaltet sich das ganze brahmanische Ritual, mit seinen zahllosen Ceremonien, seiner Feierlichkeit und Pracht. Vor allem wird der „Milcheinguß“ (Pravargya) und das Pressen des „Somatrankes“ vorgenommen, Opfergebräuche, welche in die älteste Zeit der Arier hinaufreichen. Dann werden Säulen, Feuerstätten und Holzstöße aufgerichtet, diese aus den kostbarsten Holzarten; es werden die Opferthiere herangetrieben und an die einzelnen Götter vertheilt. Unter Musik- und Paukenschall, in den herrlichsten Gewändern vereinen sich endlich Hof, Priesterschaft und Volk zum großen Hauptopfer. Das Siegesroß wird vorgeführt und nach den Vorschriften des Rituals geopfert. Die Netzhaut wird herausgenommen und dem Feuer übergeben, das übrige Fleisch zerlegt und gebraten. Die häßlichen Lustrationen mit Kuhurin abgerechnet, trägt die ganze Feier einen wirklich großartigen, erhabenen Charakter — ein viel glänzenderes Bild, als die Opferscenen der Ilias oder Odyssee. In religiösem Pomp und Glanz sind die Inder den Griechen überlegen.

Ihren Höhepunkt erreicht die Feier darin, daß Vyâsa, als Haupt der Brahmanen, dem Yudishthira gegen ein Lösegeld die Herrschaft über die gesammte Erde verleiht. Yudishthira verspricht darauf, alle von Arjuna eroberten Länder an die Brahmanen vertheilen, sich selbst mit den Seinigen in die Waldeinsamkeit zurückziehen zu wollen. Wunderbare Musik in den Lüften bezeugt die Freude der Götter über diese Freigebigkeit. Sie wollen sich aber an Freigebigkeit nicht übertreffen lassen; Vyâsa erstattet Land und Reich dem König als Brahmanengeschenk zurück; dieser aber entläßt nun die Brahmanen mit reichlichen Gaben. Viele Tage und Nächte dauern noch die Festlichkeiten fort; dann ziehen die Gäste nach Hause und verkünden allüberall die Größe und Pracht des neuen Kuruherrschers.

15. **Das Buch vom Aufenthalt in der Einsiedelei** (Âçramavâsikaparvan). Fünfzehn Jahre führt nun Yudishthira in ungetrübtem Frieden die Regierung. Dhritarâshtra hat bei ihm seinen eigenen, glänzenden Hofhalt. Auch er und die Seinen leben ganz zufrieden; nur seinen Groll gegen Bhîma kann der alte, blinde König nicht überwinden, wie auch dieser urwüchsige, leidenschaftliche Held des einstigen Zwistes nicht ganz vergessen kann. Ueber den königlichen Greis kommt aber der den Indern eigene Hang zu frommer Beschaulichkeit. Er hat die Welt satt und will in den Wald ziehen. Yudishthira leistet diesem Wunsche lange Widerstand, aber Vyâsa's Zureden überwindet denselben. Nach vielen und eingehenden Mahnungen an Yudishthira, ergreifendem Abschied von Hof und Volk und einer entsprechenden großen Opferfeier nimmt Dhritarâshtra, um die Zeit des Kârttika-Vollmondes, Abschied von Hof und Reich und zieht, als Büßer gekleidet, in die Waldeinsiedelei. Mit ihm verlassen die Königinnen Gândhârî und Kuntî, die Weisen Vidura und Sanjaya ihre Paläste und folgen dem Könige nach in die Einsamkeit. Am Gestade der Bhâgîrathî halten sie ihr erstes Nachtlager auf Kuçagras; darauf geht die Wanderung weiter nach dem Kurufelde, zur Einsiedelei Çatayûpa's, des frühern Kekayakönigs, der wie Dhritarâshtra dem Thron entsagt und an den Vyâsa den letztern gewiesen hat. Wie Vyâsa und dessen Schüler, so finden sich auch Nârada und andere Heilige bei ihnen ein und erzählen schöne und fromme Geschichten. Fern von der Welt findet die schwergeprüfte Herrscherfamilie hier endlich den ersehnten Frieden.

Yudishthira und seine Brüder vermissen inzwischen schmerzlich die ihnen entzogenen Verwandten und können es sich nicht versagen, sie in ihrer stillen Einsamkeit aufzusuchen. Es gefällt ihnen da. Einen ganzen Monat bleiben sie, sich an den Sagen und Erzählungen der würdigen Anachoreten erbauend. Auf das Verlangen des blinden Königs und der Seinigen führt Vyâsa alle zur Gangâ und läßt vor ihnen bei Nacht alle in dem großen Krieg gefallenen Helden aus den Fluten emporsteigen. Darauf folgt abermals eine schmerzliche Trennung. Die Pândubrüder ziehen nach Hâstinapura zurück, Dhritarâshtra und die Frauen zum Walde.

Da nach zwei Jahren die Pândusöhne den alten Kuruherrscher wieder besuchen wollen, finden sie ihn nicht mehr. Wie Nârada ihnen berichtet, hatte er mit Gândhârî, Kuntî und seinen Freunden eine Pilgerfahrt nach den Gangesquellen unternommen; alle waren durch Mangel an Nahrung und Ruhe völlig entkräftet und fanden zuletzt ihren Tod bei einem Waldbrand. Nur Sanjaya erreichte fliehend den Himavant. Das Feuer, das den letzten der Kuru und seine Mitpilger verzehrte, war kein gewöhnliches; es war ein heiliges und führte sie deshalb der Vollendung entgegen. Darum nahmen Yudishthira und die Seinigen die üblichen Wasserspenden vor und zogen dann getröstet heim.

16. **Das Buch vom Keulenkampf** (Mâusalaparvan). Noch thront Krishna, der Erretter der Pându, als mächtiger Herrscher mit seinem Bruder Balarâma in Dvârakâ — da bricht auch über ihn das vorbestimmte Schicksal herein. Die Einwohner der Stadt haben die Weisen Viçvamitra, Karna und Nârada verhöhnt. Dafür trifft sie deren Fluch. Ihr ganzes Geschlecht soll

vernichtet werden, Krishna durch den Schuß eines Jägers umkommen und das Meer endlich die Stadt verschlingen. Im 36. Jahre von Krishna's Herrschaft erfüllt sich dieser Fluch. Kâla, der furchtbare Genius des Todes, geht in der Stadt um und schreckt das arme Volk mit den grauenhaftesten Unglückszeichen. Kâlî, die schwarze Teufelin, richtet nachts Unheil und Schrecken an. Alle möglichen Gespenster und Riesen treiben ihr Unwesen. Die Schilderung nähert sich an Grauenhaftigkeit jener des nächtlichen Ueberfalls. Auf Krishna's Mahnung rüstet sich die ganze Bevölkerung, die Stadt zu verlassen. Doch am Meeresufer wird noch eine große Festfeier gehalten. Die Männer berauschen sich in tollem Trinkgelage und begehen nun Frevel an den Brahmanen, indem sie die ihnen bestimmten Gerichte den Affen vorsetzen. Bei Spiel und Tanz erhitzen und bethören sich die Gemüther noch mehr. Es kommt zu Hader und Streit. Wüthend fallen die Berauschten übereinander her und erschlagen einander mit ihren Keulen. In dem allgemeinem Mord fallen die besten Fürsten der Yâdava. Krishna sorgt, so gut er kann, noch für die Rettung der Greise, Weiber und Kinder, zunächst durch Freunde, die aber dem unerbittlichen Geschick zum Opfer fallen, dann persönlich. Darauf zieht er sich in den Wald zurück, wo sein Bruder Râma in tiefer Beschauung weilt. Auch Krishna versenkt sich, sein baldiges Ende ahnend, in ernste Betrachtung. Wie er aber, in seinem gelben Gewande, am Boden gekauert dasitzt, wird er von einem Jäger (Jaras) für ein Wild angesehen und mit einem Wurfgeschoß durchbohrt. Ein scheinbar jammervolles Ende; aber alle Götter eilen herbei, um unter wundersamen Melodien den göttlichen Krishna in ihre ewigen Behausungen abzuholen.

Durch einen Boten noch von Krishna aufgefordert, eilt Arjuna in das verödete Dvârakâ, hält seinem Freunde und Retter und den im Keulenkampf Gefallenen eine würdige Todtenfeier und sorgt dann für die Rettung der Weiber, deren Krishna allein 16 000 hinterlassen, der Greise und Kinder. Wie alles bereit ist, bricht das Meer über die unglückliche Stadt herein. Unter unsäglichen Abenteuern und Schwierigkeiten bringt Arjuna die jammernde Karawane seiner Pflegebefohlenen nach Indraprastha und sucht dann Vyâsa in seiner Einsiedelei auf. Durch Krishna's Tod ist auch ihm, dem kühnsten und muthigsten aller Helden, das Leben verleidet. Vyâsa tröstet ihn mit dem Gedanken, daß alles Große und Starke hienieden dem Wechsel unterworfen sei, die Zeit des Hinganges auch den Pândubrüdern nahe. Arjuna kehrt nach Hâstinapura zurück und erzählt alles seinem Bruder Yudishthira.

17. Das Buch vom großen Aufbruch (Mahâprasthânikaparvan). Arjuna's Bericht erweckt in Yudishthira ein mächtiges Verlangen, alles Irdische zu verlassen. Bhîma und die zwei anderen Brüder sind einverstanden. So wird der jugendliche Parikshit, Arjuna's Enkel, zum Herrscher des gesammten Kurureiches eingesetzt, ihm aber Yuyutsu als Reichsregent, Kripa zum Lehrer und Erzieher beigegeben. Die Brahmanen werden wieder reichlich beschenkt, die verstorbenen Freunde und Stammesgenossen mit Opferspenden bedacht. Nachdem so für Hof und Reich gesorgt, legen die fünf Pândubrüder und die Draupadî allen königlichen Schmuck von sich, verlassen ihre Paläste und ziehen

im Bußgewand der bettelnden Büßer, wie einst bei ihrer gewaltsamen Verbannung, diesmal freiwillig und aller irdischen Herrlichkeit satt, zur tiefsten Betrübniß des Volkes in den Wald hinaus. Ihre Freunde und nächsten Sippen begleiten sie noch eine Strecke Weges, aber keiner wagt sie zur Rückkehr aufzufordern. Stumm scheiden sie und kehren heim, Kripa mit Yuyutsu, Citragandâ und die anderen Frauen, während die Büßer still, in Andacht versunken, durch Wald und Feld, an Seen und Flüssen dahin, weiter, immer weiter ihres Weges pilgern, Yudishthira voran, dann Bhîma, Arjuna und die anderen einzeln, zuletzt Draupadî, „die beste aller Gattinnen", und hinter ihr der treue Hund. Am Lohita-Meer begegnen sie dem Gotte Agni, welcher dem Arjuna seinen Gândîva-Bogen abverlangt. Nachdem sie die Stätte geschaut, wo das unglückliche Dvârakâ vom Ocean verschlungen ward, wenden sie ihre Schritte nordwärts zum Himavant. Da die gewaltigen Felsen des Berges Meru in Sicht gekommen, sinkt die Draupadî vor Erschöpfung entseelt zu Boden. Bhîma bemerkt es und frägt den Yudishthira, warum das geschehen. „Weil sie den Dhananjaya vor den anderen begünstigt hat", lautet die Antwort. Keiner der Brüder aber sieht weiter nach der entseelten Gattin um. Bald fällt Sahadeva. Wieder bemerkt es Bhîma und frägt nach der Ursache. „Weil er sich selbst zu sehr, keinen andern geachtet hat", erwiedert Yudishthira. Und so fällt nach einer kleinen Weile Nakula, weil er sich selbst zu sehr über die anderen erhoben, und Arjuna, weil er übermäßig stolz auf seinen Bogen und seine Heldenkraft war. Bhîma selbst sinkt nun und muß sterbend den Tadel hören, daß er zu keck mit seiner überströmenden Kraft geprahlt und keine Rücksicht für andere gekannt habe. Allein zieht Yudishthira noch mit seinem Hund des Weges weiter. Da dröhnt Himmel und Erde in gewaltigem Donner, Gott Indra fährt daher und ladet Yudishthira ein, in seinen Wagen zu steigen. Doch Yudishthira will nicht allein in den Himmel, er will auch seine Brüder und seine Gattin mit sich nehmen. Da ihm der Gott bedeutet, daß sie schon in den Himmel eingegangen, will Yudishthira wenigstens seinen Hund mit auf den Wagen nehmen. Indra verlangt, daß er den Hund zurücklasse und entwickelt ihm auch mannigfache Gründe, daß er keine Ungerechtigkeit begehe. Allein Yudishthira ist davon nicht zu überzeugen; er hält das Verlassen des Hundes für eine unverantwortliche Schuld und will lieber auf den Himmel verzichten als eine solche Schuld auf sich laden. Da enthüllt sich ihm sein Vater Dharma, der Gott des Rechtes, in seiner himmlischen Gestalt, lobt ihn für sein Mitgefühl gegen alle Wesen, für seine unwandelbare Treue und eröffnet ihm, daß er zum Lohne lebend wie keiner zuvor in den Himmel eingehen solle. Zu den beiden Göttern Dharma (Yama) und Çakra (Indra) gesellen sich jetzt die Maruts und Açvin, Rishis und andere selige Geister und führen ihn triumphirend in den Himmel ein.

18. Das Buch von der Himmelfahrt (Svargaparvan). Yudishthira findet im Himmel sein Glück nicht. Er sieht sich umsonst nach seiner Gattin und seinen Brüdern um. Statt ihrer erblickt er den Duryodhana, den Anstifter alles Unheils, mitten zwischen den Göttern sitzend, in Glanz und Herrlichkeit. Umsonst versichert ihn Nârada, daß Duryodhana nach Ksha-

triyapflicht das Leben für seine Sache geopfert und sich so ewige Belohnung verdient habe, daß alle Erdenfeindschaft im Himmel eine Ende habe, und daß er deshalb der früheren Unbilden nicht mehr gedenken dürfe. Er will seine Brüder und Freunde sehen, Karna, Dhrishtadyumna, die Söhne der Draupadî. So geben ihm die Götter denn einen Führer, der ihn zu den Seinigen geleiten soll. Aus dem Strahlenglanz der Götter führt der Weg bald in einen wüsten, unheimlichen Dunstkreis, in Stätten des Schreckens und der Finsterniß, voll Schlamm, Unrath, faulenden Blutes, Fleisches und Menschenhaares. Schaaren von Fliegen umschwirren die rings umherliegenden Leichen. Geier, Raben und schauerliches Nachtgevögel hacken mit ehernen Schnäbeln an den todten Leibern herum. Arme, Beine, Hände, Füße fliegen daher zwischen bluttriefenden Fleischfetzen. An den Füßen aufgehängte, aufgeschlitzte Leichen baumeln neben dem entsetzten Wanderer hin und her. Immer grausiger wird rundum der Moderduft. An einem Strom hochaufwallenden, siedenden Wassers gelangen sie zu einem Walde, dessen Laub scharfe Messerklingen bilden; da sieden Felsstücke und Oel in gewaltigen Kesseln; da peitschen Dornruthen und Stachelgebüsch die qualerfüllten Missethäter. „Wo sind wir? Wohin kommen wir?" ruft voll Grauen Yudishthira aus. „Wo sind meine Brüder? Soll das ein Aufenthalt für Götter sein?" Da antworten ihm klägliche Stimmen ringsumher: „Bleibe, bleibe Gesetzeskönig! Verweile nur noch einen Augenblick. Deine Nähe bringt uns Linderung, dein Odem Erquickung. Schon dein Kommen war ein Labsal für uns." Die Stimmen schienen ihm bekannt, aber sie waren so schwach und matt, daß er zweifelte. „Wer seid ihr denn?" rief er, „und wie geht es euch hier?" „Ich bin Karna," scholl es ihm da entgegen, „— Ich Bhîma! — Ich Nakula! — Ich Arjuna! — Ich Sahadeva! Ich Draupadî!" Da grollte der redliche Yudishthira voll tiefer Bitterkeit über das Walten der Götter, daß sie solche Qualen über die Edelsten und Besten verhängten, während derjenige, der das schreckliche Unrecht an ihnen verübt, in Seligkeit unter den Himmlischen thronte. Er ward irre an allem, was er je gelernt, gehört, gedacht. Aber sein Entschluß war doch bald gefaßt. Er schickte seinen Begleiter fort, um allein fürder bei seinen verlassenen und gequälten Freunden auszuharren und ihnen durch seine Nähe Linderung zu gewähren.

Doch kaum ist der Bote fort, da strahlt helles Licht durch die finsteren Räume. In einem Nu entschwindet Moderduft und Graus, Nacht und Schrecken, der Wald mit den mörderischen Klingen, die glühenden Felsen und der siedende Glutstrom, das ganze Höllenbild mit seinen Qualen. Ein sanfter Windhauch umfächelt Yudishthira's Haupt, und vor ihm stehen, umringt von Göttern und seligen Wesen, Indra und Dharma selbst in voller Herrlichkeit. „Komm und zürne nicht, Yudishthira," redet ihn Indra an, „dein sind für immer diese seligen Wohnungen. Nothwendig müssen auch die Fürsten die Hölle schauen, die Reinen wie die Unreinen. Wer zuvor des Guten genießt, hat nachher den Ausgang zur Hölle; wer aber zuvor die Hölle gekostet, strahlt nachher im Himmelsglanz." Sein Höllenbesuch, so erklärt er ihm aber weiter, sei eine Täuschung gewesen, wie auch er bloß durch Täuschung Drona einst

zu Fall gebracht habe. So sei es auch seinen Brüdern und der Draupadî ergangen, die er alle heute noch schauen werde. Dann wendet sich Dharma an den königlichen Sohn: „Ich freue mich, mein Sohn, über deine Treue zu mir, deine Wahrhaftigkeit, deine Ausdauer und Selbstüberwindung. Dreimal habe ich dich nun geprüft, und dreimal hast du die Probe bestanden, zuerst im Dvâitavanawald, dann als ich Hundes Gestalt angenommen habe und du mich nicht aufgeben wolltest, und jetzt das dritte Mal. Du bist vollkommen erprobt und glückselig für immer. Deine Brüder sind nicht in der Hölle; was du geschaut, war nur ein Traumgebilde, von Indra hervorgezaubert."

Gemäß der Aufforderung seines Vaters begibt sich Yudishthira darauf zu der himmlischen Gangâ und steigt in deren Fluten hinab. Da zerfließt sein Erdenleib. In himmlischer Verklärung und Schönheit taucht er aus den Wassern empor, allem Leid, aller Qual für ewig entzogen. Und nun eröffnet sich ihm der Blick in die Fülle und Pracht des wirklichen Himmels. Krishna zeigt sich ihm als Govinda in Brahmanengestalt, wie er ihn nie zuvor gesehen, in strahlender, göttlicher Waffenzier. Neben ihm thront Arjuna, und um beide schaaren sich die zwölf Âditya. Bhîma weilt verklärt neben seinem Vater Vâyu, Nakâla und Sahadeva neben den zwei Açvin. Mit Lotusblumen bekränzt, in blitzendem Lichte strahlend, schwebt die Draupadî, die so viel und schwer geprüfte. Sie war und ist, wie Indra erklärt, keine Sterbliche, sondern die Çri, die Göttin der Schönheit selbst, aus Liebe zu Yudishthira auf die Erde herniedergestiegen. Bei ihr weilen ihre gemeinsamen Kinder. Und so findet Yudishthira hochentzückt alle seine Freunde wieder, den alten König Dhritarâshtra, dessen früh verstorbenen Bruder Râdheya, den tapfern Jüngling Abhimanyu, die edlen Frauen Kuntî und Mâdrî, den greisen Ahnherrn Bhîshma, den schlachtenerprobten Drona, und zahllose andere Krieger und Helden.

Alle einzeln anzuführen, erklärt der Erzähler Vaiçampayana für unmöglich; nur das Geheimniß fügt er noch bei, daß alle schließlich nach den verschiedensten Wandlungen und Schicksalen wieder in ihre eigenthümliche Wesensform zurückkehren. Und damit endet die Geschichte der Kuru und Pându.

* * *

Bei einem so umfangreichen Werk wie das Mahâbhârata kann ein kurzer Abriß natürlich höchstens die allgemeinsten Umrisse und eine oder die andere Eigenthümlichkeit wiedergeben. Schon dabei tritt indes die Verschiedenartigkeit der Bestandtheile, die weitschweifige Didaktik mancher Abschnitte, die Ueberladung mit Episoden, der Mangel einer strengern Einheit und künstlerischen Vollendung zu Tage. Man wird unwillkürlich auf den Gedanken geführt, daß nicht nur verschiedene Generationen von Menschen, sondern ganz verschiedenartige Zeiträume an der Ausgestaltung der seltsamen Dichtung theilgenommen haben, und man begreift, daß die Forschung sich mit Vorliebe darauf warf, den ältesten Sagenkern herauszuschälen und ihn mit den Ueberlieferungen anderer arischer Völker zu vergleichen.

Andererseits wird man sich aber auch wohl kaum dem Eindruck entziehen können, daß nicht bloß durch jenen ältesten Kern der Heldensage — die Kampfesgeschichte der Kuru und Pândava — ein mächtiger poetischer Geist weht, sondern auch in den späteren, friedlicheren Büchern. Die Todtenklage um die erschlagenen Helden, das Herrschervermächtniß des greisen Ahnherrn und Heerführers Bhîshma, das glänzende Königsopfer Yudishthira's, das Einsiedlerleben des Königs Dhritarâshtra und sein Tod auf der Pilgerfahrt, der tragische Untergang der gottlosen Stadt Dvârakâ und der ergreifende Weltverzicht der Pândusöhne bieten nicht nur einzelne für sich höchst charakteristische, zum Theil großartige epische Bilder indischen Lebens, sie sind auch durch eine stetig, wenngleich mitunter langsam fortschreitende Handlung zu einem bedeutungsvollen, tiefpoetischen Ganzen verwoben. Die erschütternde Tragik der gewaltigen Katastrophe wird dadurch in ernst religiöser Weise gemildert und verklärt und erhält einen überaus befriedigenden Abschluß in dem grandiosen Schlußbilde von Hölle und Himmel. Das Mahâbhârata ist für den Inder nicht bloß eine Ilias oder Aeneis, sondern auch eine Art Divina Commedia. Aus dem umfassendsten Groß- und Kleinbilde indischen Erdenlebens ragt sie in kühnster Phantastik empor zu hoher brahmanischer Philosophie und Theologie und gipfelt in der mystischen Beschauung des Göttlichen. Damit verliert die Darstellung an sinnlicher Klarheit, Schönheit und künstlerischer Harmonie, aber sie gewinnt an Gehalt und Tiefe.

Als Verunstaltung der natürlichen Religion wie als Abfall von der ursprünglichen Offenbarung krankt alles Heidenthum an Unwahrheit und Widerspruch, die pantheistische Vielgötterei der Inder nicht am wenigsten. Hierin liegen viele Schwächen der Dichtung begründet, vor allem die für uns störende Doppelrolle des Krishna, der in der Bhagavad-Gîtâ dem Arjuna sich als den höchsten aller Götter enthüllt, um ihm dann in dem ganzen langen Kampf als Wagenlenker zu dienen, ihm gelegentlich sogar unwürdige Kriegslist und Lüge anzurathen, und um endlich elend als vermeintliches Wild erschossen zu werden. Nicht minder störend wirkt für uns das stellenweise gelegentliche Hervortreten Brâhma's und Çiva's als höchsten Gottes in dem unermeßlichen andern Gewimmel von Göttern, Dämonen, Geistern aller Art, das ewige Eingreifen und Vorgreifen der Weisen und Brahmanen, die endlos sich einmischende Didaktik und die breite Behandlung derselben. Wird man sich auch nun, schon von ästhetischem Gesichtspunkt aus, mit den phantastischen Figuren der indischen Mythologie nie recht versöhnen können, so wird man um so eher zu der Ueberzeugung gelangen, daß die Lehre der Brahmanen in vielen Punkten sich den ethischen Forderungen des Naturgesetzes nähert, und daß hierdurch die große Dichtung einen nicht unerheblichen Schatz idealer Anschauungen oder wenigstens Anregungen in sich schließt, wenn auch mannigfach wieder durch Widersprüche getrübt oder entwerthet.

Rittersinn, Heldenmuth, Gattentreue, Kindesliebe, Freundestreue, Redlichkeit, Frömmigkeit spielen allüberall eine ganz hervorragende Rolle und gewinnen eine wahrhaft poetische Verkörperung. Schon Ktesias hob den tiefen Rechtssinn der Inder rühmend hervor: ὅτι δικαιότατοι. Dieser Grundzug be-

herrscht die gesammte Dichtung und findet in Yudishthira, dem Sohne des Rechts-Gottes Dharma, eine gewissermaßen typische Gestaltung. Dasselbe unwandelbare Rechtsgefühl begleitet ihn von dem Tage des verhängnißvollen Würfelspiels durch alle Wechselfälle seiner schweren Buße, sie verläßt ihn auch im Jenseits nicht; sie befähigt ihn zur höchsten Entsagung und läßt ihn die schwersten Prüfungen siegreich bestehen. Als Held steht er weit gegen den kühnen, beweglichen Arjuna, selbst gegen den urwüchsigen, komischen, gelegentlich auch wilden und grausamen Bhîma zurück, auf denen die Hauptverwicklungen des großen Kampfes ruhen, aber als Charakter überstrahlt er weit ihren bloß kriegerischen Ruhmeskranz. In dem greisen König Dhritarâshtra finden wir Züge von Oedipus, Priamos und König Lear merkwürdig vereint zu einer echt tragischen Gestalt, die manchen Maler und Bildner beschäftigen könnte. Der greise Bhîshma erinnert bald an den reisigen Nestor der Ilias, bald an die hünenhaften, gewaltigen Recken der Nibelungensage, in seinem politischen Testament an den sterbenden alten Gaunt des Shakespeare. Freilich erweitert sich sein ehrwürdiges Vermächtniß zu einem fast endlosen Lehrgedicht, die reckenhafte, ritterliche Gestalt ist ins Maßlose übertrieben; doch man wird den eigenartigen Helden auf seinem Pfeillager nicht leicht vergessen: es weht über seiner Gestalt ein Hauch echter, urwüchsiger Volkspoesie. Die vielbewunderten, aber schließlich doch nur episodischen Frauencharaktere der Çakuntalâ, der Damayantî und der Sâvitrî treten in der Gesammtheit der Dichtung weit zurück hinter jenen der Draupadî, der Kuntî, der Mâdrî, der jugendlichen Uttarâ; manche Züge echter Weiblichkeit, unbesieglicher Liebe, unwandelbarer Treue, Hingebung und Standhaftigkeit im Leiden sind in verschiedener Abstufung allen gemeinsam und mildern das düstere Kampfgemälde; die Schattenseiten des weiblichen Charakters sind seltsamerweise fast ganz den Göttinnen und Apsaras vorbehalten.

Auch die weisen Brahmanen, vorab Vyâsa, der Seher und Dichter, dürfen wohl nicht als bloße Geschöpfe einer spätern Bearbeitung angesehen werden. Zwar ist gerade im Anschluß an sie die Heldensage fast ins Ungeheuerliche mit lehrhaften Zuthaten überkrustet worden; aber ihr eigentliches Wesen läßt sich nicht hinwegdenken, ohne daß der Kern der Sage selbst sein eigenartiges, indisches Gepräge verliert. Ihre Lehre und Stellung, ihr Verhältniß zu Fürst und Volk, ihr Eingreifen in das öffentliche Leben, wie ihr einsamer Waldaufenthalt sind aufs innigste mit den übrigen Culturzuständen verwoben, wie sie schon Megasthenes sehr genau gezeichnet hat. Gerade daraus erwächst aber vielfach mit der Eigenart auch die Schönheit der Dichtung, und je mehr man sich in die Anschauungsweise der Inder hineinlebt, desto mehr wird man finden, daß die zahlreichen größeren Episoden nicht nur in sich Kunstwerth besitzen, sondern auch mit einem gewissen poetischen Verstand in die Gesammtdichtung eingegliedert sind.

Zu einer richtigen Würdigung der Dichtung muß überhaupt in Betracht gezogen werden, daß sie nicht nur in ihrem ursprünglichen Sagenkern, sondern auch in ihren Episoden, ihrem lehrhaften Beiwerk, ihren religiösen, sittlichen und philosophischen Anschauungen, ihrer bald nüchternen, bald überschweng-

lichen Phantastik, ihrem kühnen Bilderschwung und ihren trockenen Nutzanwendungen, in ihren ersten Ansätzen wie in ihrer Jahrhunderte umspannenden weitern Ausgestaltung das gigantische Denkmal eines und desselben Volksgeistes ist, aus dem die Weisheit der Brahmanen ebenso gut als die Kriegsthaten der alten Helden und Könige hervorgegangen. Es ist geradezu lächerlich, wenn Joh. Scherr in seiner Literaturgeschichte von einem „in hierarchischem Sinn entstellten und gefälschten Kern“ oder von einer „pfäffischen Verdunkelung“ der wahrhaft großartigen Ideen spricht (I, 26. 28), als ob ein deutscher Professor das Mahâbhâratha verfaßt und, weiß der Himmel! ein spanischer Mönch es verdorben hätte! Wie alle höhere Bildung Indiens entstammen gerade jene großartigen Ideen wesentlich dem Kreise der Brahmanen, und eine Beurtheilung, welche über diese Thatsache in einseitiger Befangenheit hinwegsieht, kann weder das Verständniß der indischen Cultur überhaupt, noch ihres merkwürdigsten Spiegelbildes — und das ist das Mahâbhârata — erschließen.

A. Baumgartner S. J.

Recensionen.

Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter. Dogmengeschichtliche Abhandlung von W. Többe, Priester der Diöcese Osnabrück. 104 S. 8⁰. Münster, Theissing, 1892. Preis *M.* 1.

Die nächste Veranlassung zur vorliegenden Schrift scheinen die auffallenden Behauptungen zu sein, welche Dr. Ceslaus M. Schneider in seiner Uebersetzung der Summa theologica des hl. Thomas über die Stellung des letztern zur Frage der unbefleckten Empfängniß Maria's aufgestellt hat. Der Verfasser hat die kühne These Schneiders, nach welcher bisher die Theologen die Tragweite und den Sinn des von Pius IX. definirten Dogmas nicht gekannt hätten, gründlich, doch zuweilen in zu scharfer Form, widerlegt, zugleich aber auch hinlänglich dargethan, daß es ein mißlungener Versuch ist und bleiben wird, den heiligen Lehrer in diesem Punkte von einer materiellen Irrung freisprechen zu wollen. Nicht mit Unrecht bekämpft daher der Herr Verfasser (Abschn. IV) den Lösungsversuch Cornoldi's u. a., vertheidigt letztern aber um so entschiedener gegen die Angriffe Schneiders (Abschn. VI). Einer der interessantesten Abschnitte (V) ist „Geschichte der Controverse über die Lehre des hl. Thomas", die uns in der S. 33 ff. beigefügten Tabelle eine förmliche Geschichte des Dogmas selber liefert.

Einigen Ausführungen vermögen wir jedoch nicht völlig beizustimmen. Daß z. B. der hl. Augustin ein Gegner der Lehre der unbefleckten Empfängniß gewesen sei (S. 81), dürfte zu weit gehen. Daß er die unbefleckte Empfängniß Maria's nicht förmlich gelehrt habe, ist richtig; daß die bekannte Stelle aus dem Lib. de natura et gratia an sich nur von actuellen Sünden handelt, von welchen nach Lehre des Heiligen Maria bewahrt geblieben sei, ist auch richtig. Allein ein Zusammenhalten dieser Stelle mit einer andern aus dem Werke Contra Julian. l. 5 cap. 15 zeigt deutlich, daß aus der Lehre des hl. Augustin folgerichtig sich die Annahme der unbefleckten Empfängniß ergibt. Da ferner die scheinbar entgegenstehenden Stellen sich ungezwungen anders erklären und in Einklang mit der Annahme vollkommener und ursprünglicher Reinheit der Gottesmutter auffassen lassen, so ist der hl. Augustin eher den Vertheidigern als den Gegnern der unbefleckten Empfängniß beizuzählen. An der angeführten Stelle sagt der heilige Kirchenlehrer zur Erhärtung der vollkommenen Sündenlosigkeit des Erlösers selbst: „Profecto peccatum

etiam maior fecisset, si parvulus habuisset.“ Nach dem hl. Augustin also steht die actuelle Sünde, die der Mensch nach Erlangung des Vernunftgebrauchs (maior) begehen wird, in so nothwendigem Zusammenhang mit der Erbsünde (dem peccatum, das er als parvulus hat), daß der Heilige, freilich per absurdum, sich nicht zu sagen scheut: Selbst Christus würde actuelle Sünden begangen haben, wenn er die Erbsünde gehabt hätte. Mithin müssen wir auch sagen: Maria würde actuelle Sünden begangen haben, wenn sie die Erbsünde gehabt hätte. Nun aber läugnet der hl. Augustin bei Maria jede actuelle Sünde; also kann er folgerichtig nur die Freiheit von der Erbsünde bei ihr angenommen haben. Daß er dieses Freisein im Op. imperf. contra Julian. (Verf. S. 82) durch die gratia renascendi eintreten läßt, beweist nicht das thatsächliche Verstricktsein in der Sünde; die renascentia per gratiam kann zeitlich mit der nascentia, d. h. mit dem Beginn des Daseins, der conceptio, zusammenfallen. So haben wir das Dogma ganz im Sinne der Definition Pius' IX.

Aug. Lehmkuhl S. J.

Der dreißigjährige Krieg bis zum Tode Gustav Adolfs (1632). Zweite Ausgabe des Werkes: Tilly im dreißigjährigen Kriege. Von **Onno Klopp**. Erster Band. XXIV u. 634 S. 8°. Paderborn, F. Schöningh, 1891. Preis *M.* 10.

Es sind über 30 Jahre verflossen, seitdem ein bereits damals angesehener norddeutscher Historiker in die üblichen Auffassungen von der Zeit des dreißigjährigen Krieges neue Bahnen brach durch eine meisterhafte Monographie über den Feldherrn der Liga, Grafen Tilly. Es war bereits das dritte große Geschichtswerk, das unter dem Namen Onno Klopps an die Oeffentlichkeit trat. Gründlichkeit und umfassende Forschung, Selbständigkeit der Auffassung, durchsichtige Klarheit der Darstellung wurden von Freund und Feind anerkannt. Manche andere Stimmen im In- und Ausland hatten sich vordem zur Ehrenrettung des so maßlos und schamlos verleumdeten Tilly erhoben; aber keine hatte so überwältigend auf die öffentliche Meinung, so zwingend auf die historischen Zunftgenossen eingewirkt. Die Selbständigkeit des Forschers und Denkers spiegelte sich auch in der Sprache. Die hergebrachten Untugenden deutscher Darstellungsweise fanden sich gemieden fast bis ins Extrem, überwunden durch den Gegensatz. Das Werk verrieth einen ganz unabhängigen Geist, einen „ganzen Mann“; es erregte berechtigtes Aufsehen und hat damals den Namen Onno Klopps in allen deutschen Landen berühmt gemacht.

Inzwischen war es dem Forscher vergönnt, noch auf weiteren Gebieten seine reiche Kraft fruchtbar zu verwerthen. Zu einer Zeit, da auf dem Gebiete des Historikers das Princip der Arbeitstheilung seine äußerste Anwendung gefunden hat, und oft auch die besten Kräfte nur in detaillirtester Einzelforschung ihre befriedigende Aufgabe erblicken, ward es ihm zu theil, in die historische Entwicklung und die staatlichen Verhältnisse der sämmtlichen europäischen Mächte der letzten drei Jahrhunderte sich hineinzuleben. Sein monumentales Werk: „Der Fall des Hauses Stuart“ (vgl. diese Zeitschrift

Bd. XXXV, S. 31 ff.) hat er für jene Periode sozusagen zu einer europäischen Staatengeschichte gestaltet. Andere Werke von Bedeutung, die während dieser Zeit aus der gleichen unermüdlichen Hand hervorgingen, sind bekannt. Sie konnten nur Veranlassung sein, den Einblick in die innersten Beziehungen und Wechselwirkungen der europäischen Staatenfamilie noch zu schärfen und zu klären, den Gesichtskreis zu erweitern. Jetzt, mit den Errungenschaften einer dreißigjährigen Forschung, einer geläuterten innern und äußern Erfahrung und jener ruhigen Sicherheit, wie sie das Bewußtsein der Folgerichtigkeit und Selbständigkeit einem klaren Denker zu verleihen pflegt, ist Onno Klopp noch einmal zurückgekehrt zu der Arbeit seiner frühen Mannesjahre, dem Werke, das seinen Ruhm begründet hat. Er wollte es indessen nicht einfach mit den nöthigen Zusätzen neu herausgeben, sondern entschloß sich, dasselbe zu einer Geschichte der ersten Hälfte des dreißigjährigen Krieges umzugestalten, so daß es jene traurige Epoche bis zum Tode des eroberungslustigen Schwedenkönigs umfassen soll. Das Jahr 1891 hat das katholische Deutschland am Sarge eines seiner größten Historiker trauern sehen. Mit dem Verluste des seltenen Gelehrten betrauerte es auch die Hoffnung, daß jene bewährte Hand endlich den Lügenschutt hinwegräumen werde, den im Laufe von zwei Jahrhunderten eine stets rührige Geschichtsbaumeisterei über den Ruinen des dreißigjährigen Krieges bergehoch aufgethürmt hat. Dasselbe Jahr 1891 hat dafür ein Werk gebracht, das diesen Wünschen und Hoffnungen schon zum großen Theile entgegenkam. Da wo in der „Geschichte des deutschen Volkes" (V. Bd.) Johannes Janssen den Faden der politischen Entwicklung unterbrach, greift Klopp ihn für die nächsten ereignißschweren Jahre wieder auf.

Das Werk macht dem Meister Ehre. Jeder Freund der Wahrheit, jeder Deutsche, besonders aber der Katholik, hat Ursache sich darüber zu freuen. Keiner, der für geschichtliche Forschung und Betrachtung einigen Sinn hat, wird es aus der Hand legen, ohne viel daraus gelernt zu haben. Klopp ist hier nicht Erzähler, der unterhalten und ergötzen will; er hascht nicht nach Pikantem, ergeht sich nicht im Pittoresken. Mit Klarheit und Ruhe reiht sich Satz an Satz, schließt sich ein historisches Moment an das andere zu einem kunstvoll gefügten und doch leicht überblickbaren Ganzen. Hoch steht er über seiner Aufgabe. Die Grundzüge der Ereignisse im großen wie die scheinbar geringfügigsten Einzelheiten im kleinen schweben klar vor seinem Blick. Die Fehler, Uebersehungen und Einseitigkeiten der herkömmlichen Auffassungen sind ihm genau bekannt. Er ist ganz Lehrer; er will berichtigen und klären; er weiß, daß er auch auf ungelehrige Schüler zu rechnen hat. Deshalb die lichtvolle Herausschälung oft übersehener wichtiger Momente und die in verschiedenen Wendungen wiederkehrende Hinweisung auf die springenden Punkte. Trotzdem, vielleicht eben deshalb, ist das Werk in hohem Grade fesselnd.

Auf drei Stufen, gleich den Umfassungsringen eines Amphitheaters, steigt man zur Arena des blutigen Kampfes hinab. Den weitesten, zugleich entferntesten Kreis der Vorbereitung bildet die Gesammtentwicklung des

16. Jahrhunderts. Luther hatte bei seinem Abfalle von der Kirche eine Reihe ihrer Grundlehren wie einen Theil ihres Cultes mit sich hinübergenommen. Nicht die Entfesselung der Subjectivität, sondern dieses „Minus der alten Kirchenlehre“ bildete Kitt und Kern des neuen Kirchenwesens. Nicht im entferntesten fiel es dem Reformator bei, diesen Rest an religiösem Besitzthum zu weiterer anatomischer Untersuchung der „freien Forschung“ preiszugeben. Eben deshalb, um nicht alle kirchlichen Bande noch vor seinen Augen sich lösen zu sehen, wandte er sich flehend an die landesherrliche Gewalt, diesen positiven Besitz unter ihre Hut und Vormundschaft zu nehmen. Mit der weltlichen wurde die geistliche Macht auf dem Haupte des Landesfürsten vereint, und eben dadurch wurde, soweit nicht die sinkende kaiserliche Oberherrlichkeit noch hereinragte, das weltliche Machthaberthum zum erstenmale in der Geschichte Deutschlands grundsätzlich „absolut“.

Der Augsburger Religionsfriede, „das Dictat der siegenden Partei für die schwächere“, hat diesen Zustand reichsrechtlich festgestellt. Jeder Fürst einer der anerkannten Religionen hatte innerhalb seiner Grenzpfähle sein eigenes territoriales Kirchenthum. Nicht ein protestantisches Volk stand einem katholischen Volke gegenüber, sondern die Reichsstände augsburgischer Confession mit ihren verschiedenen Territorialkirchen den bei der alten Kirche verbliebenen Reichsständen.

Der Sieg der ersteren war jedoch nicht so entscheidend gewesen, daß nicht der katholischen Kirche noch Haltpunkte geblieben wären, die dazu dienen konnten, ihren vollen Untergang in Deutschland abzuwenden. Das Recht des Territorialkirchenthums, das „Reformationsrecht“, wie man es nannte, stand nach dem Religionsfrieden auch den katholischen Fürsten zu. Der katholische Zweig des Hauses Wittelsbach und nach diesem Beispiele die steierische Linie der Habsburger führten den Beweis, daß das Schwert, das man in Augsburg gegen die Kirche entblößt hatte, ein zweischneidiges war. Fälschlicherweise hat man ihr Vorgehen „Gegenreformation“ genannt, um es durch den Namen gehäßig zu machen. Es war keine Gewaltthat, nicht Angehen gegen bestehendes Recht, sondern die einfache Consequenz des von den neugläubigen Fürsten selbst erzwungenen und im Vollmaß für sich ausgebeuteten Religionsfriedens. Ueberdies hatte der Augsburger Friede die katholischen Fürstbisthümer, besonders die drei geistlichen Kurfürstenthümer, erhalten, und unter Häuptern wie dem alten Johann Schweikart von Mainz oder einem Julius Echter von Würzburg waren diese geistlichen Staaten etwas mehr als bloße Schatten. Auch hatte die Erfahrung gelehrt, daß auf Grund des in Augsburg geschaffenen Reichsgesetzes ein friedliches Zusammenleben der Katholiken mit den Augsburger Religionsverwandten möglich war, sowohl in den Städten, in welchen die beiden Confessionen vertreten waren, als im Reiche, wo der neugläubige Kurfürst mitten unter geistlichen Fürstenthümern friedlich und sicher sein Land regieren konnte. Anders gestaltete sich die Sache durch das allmähliche Erstarken des seinem Wesen nach aggressiven und unversöhnlichen Calvinismus, zumal seit es ihm gelungen war, die Vorrechte, die im Religionsfrieden der Augsburgischen Confession allein zugestanden waren, auch für sich in Anspruch

zu nehmen. Seitdem handelte es sich nur noch darum, „die Mittel zu finden, unsere Intention fortzutreiben und die Papisten auszureuten", „die Papisten und Pfaffen zu vertilgen", „die papistischen Stände im Reiche auszurotten und die Landschaften derselben sämmtlich in unsere Hände zu bringen".

Gegenüber dem doppelten Gegner hatte der Augsburger Religionsfriede der katholischen Kirche noch ein drittes Bollwerk gelassen, von allen das schwächste und verhängnißvollste, weil es dasjenige war, bezüglich dessen die sonst stark auseinandergehenden Interessen der lutherischen und calvinischen Territorialherren sich leicht zusammenfanden. Es waren die seit 1555 noch erhaltenen reichsunmittelbaren Klöster und Stifter, und das unläugbare Recht auf die seit jenem Frieden gewaltsam unterdrückten. Der Zwist hierüber ist es, der zum dreißigjährigen Kriege geführt und denselben so lange in Flammen gehalten hat. Es war nicht die kirchliche Frage, sondern die Frage um den Besitz von Kirchengut. Alle übrigen Momente haben nur dazu gedient, die Parteien zu ordnen, zu stärken oder zu schwächen; aber hier lag der eigentliche Zünder zu dem großen Brande. Die Begehrlichkeit nach diesem Gute hatte es dahin gebracht, daß „derselbe Friedensschluß, vor welchem einst, um ihn nicht sanctioniren zu müssen, der Kaiser Karl V. seine Krone niedergelegt hatte, nun als ein Bollwerk für die Erhaltung der Kirche behauptet werden mußte".

Wäre das Haus Oesterreich ähnlich kraftvoll und geeint dem Ansturm des Uebels entgegengetreten wie das katholische Bayern, so wäre das Schlimmste noch verhütet worden. Allein es war das Verhängniß Deutschlands, daß in so verworrener Zeit ein Maximilian II. Habsburgs Scepter führte. Er ließ im Reiche die Einbrüche in den Religionsfrieden ungestraft geschehen, die Aggressive erstarken. Im eigenen Erblande, Niederösterreich, gestattete er dem Herren- und Ritterstande die Einführung der Augsburger Confession, und damit hatte er ihnen wider Recht und Eid die kirchliche Jurisdiction in ihren Gebieten ausgeliefert, die Macht des eigenen Hauses geschwächt und gelähmt, durch eben das, wodurch die feindlichen Reichsstände die ihrige gestärkt hatten. Die Lockerung der Zucht, die nun in erschreckender Weise über die Erblande hereinbrach, war die reiche Aussaat der kommenden Uebel; über das Haus Maximilians kam Gottes Fluch.

Hier öffnet sich dem Blick die zweite, schon nähere Vorbereitung des großen blutigen Dramas. In der führenden katholischen Macht Deutschlands, dem Hause Habsburg, war unversöhnlicher Bruderzwist ausgebrochen. Ein Bruder sucht gegen den andern Hilfe bei den Häuptern der calvinischen Aggressivpartei; ein Bruder schafft sich Stärkung oder Rettung gegen die Uebermacht des andern durch verderbliche religiöse Zugeständnisse an die Landstände der eigenen Territorien. Dies ist die Entstehungsgeschichte auch des „Majestätsbriefes" für Böhmen.

Der dritte und nächste Kreis der Vorbereitung, der zum blutigen Schauspiele hinführt, ist der Zustand des Reiches und der österreichischen Lande unter Kaiser Matthias, die naturgemäße Entwicklung des Vorausgegangenen: die äußerste moralische Schwächung auch des persönlichen Ansehens des Kaisers,

die verschiedenen Ansätze neuer innerpolitischer Verwicklungen, die Einwirkung äußerer Mächte auf die Parteien, das Anwachsen des Trotzes und der Umtriebe des Aggressivbundes der Union, die Gefährdung der österreichischen Succession im Reich und selbst in den Erblanden beim kinderlosen Hinsterben der Söhne Maximilians II.

Das letzte Regierungsjahr des Kaisers Matthias bringt den Beginn der Katastrophe, die böhmische Rebellion. Dem Verlaufe dieser Rebellion und der Schilderung der Kräfte und Bestrebungen, durch welche dieselbe in Bewegung gesetzt wird, sind die drei letzten der fünf Bücher dieses ersten Bandes gewidmet. Derselbe schließt mit dem Siege der Kaiserlichen am Weißen Berge und den unmittelbaren Folgen, die er nach sich zieht.

Die traurigsten Jahre aus der Geschichte unseres Volkes sind in diesem Buch behandelt; auch hier ist es vor allem das „pathologische Interesse", das in hohem Grade in Anspruch genommen wird. Allein Klopp hat es sich nicht entgehen lassen, auch große und anziehende Gestalten der Vergangenheit in den Vordergrund zu stellen. Ganz arm an ehrenhaften, klarschauenden und willensstarken Männern war auch damals Deutschland nicht.

Das ganze Werk ist in der That eine wohlgereifte, reiche Frucht, kostbar durch den Schatz von Welterfahrung und großer politischer Auffassung, die es birgt, wie durch die ethische Höhe, die dem Verfasser eignet. Ein solches Werk ist nicht bloß eine Belehrung über die Vergangenheit, sondern eine gar nützliche Schule zum Verständniß der Gegenwart.

Ein Vergleich des jetzigen Werkes mit dem frühern über Tilly läßt es als zweifelhaft erscheinen, ob es dem Verfasser gelingen werde, den ganzen noch zu bewältigenden Stoff, wie beabsichtigt, in einem einzigen weitern Bande zusammenzufassen. Es wäre gar nicht zu bedauern, wenn auch ein dritter Band noch folgen würde. Die frische Kraft, die sich in Sprache und Anordnung des Werkes kundgibt, läßt jedenfalls hoffen, daß es rüstig weiterschreiten werde.

Otto Pfülf S. J.

Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen. Dritter (Schluß-) Band. Mit Nachträgen zu den zwei ersten Bänden. Auf Grund handschriftlicher und gedruckter Quellen bearbeitet von **Wilhelm Bäumker,** Doctor der Theologie. X u. 360 S. 8⁰. Freiburg, Herder, 1891. Preis *M.* 8.

Endlich ist es dem um die Geschichte unseres kirchlichen Volksliedes hochverdienten Autor möglich geworden, den Schlußband seines großen grundlegenden Quellenwerkes der Oeffentlichkeit zu übergeben.

Der Umstand, daß aus der Unmasse der vorhandenen Lieder eine Auswahl zu treffen war, ist bei dem vorliegenden Bande weit weniger zu beklagen als bei den früheren. Denn die Periode von der Hälfte des vorvorigen bis zum Schlusse des letztverflossenen Jahrhunderts ist für das deutsche Volkslied im allgemeinen, besonders aber für das katholische Kirchenlied wahrhaftig keine ruhmreiche, so daß der Hauptwerth des vorliegenden Bandes auf

der historischen, weniger auf der praktischen Seite liegt, womit indes nicht gesagt sein soll, daß nicht einzelne recht brauchbare Lieder mit unterlaufen. So werthvoll daher auch die dritthalbhundert Lieder umfassende Melodiensammlung sein mag, werthvoller sind doch die gedrängten bibliographischen und literar-historischen Noten, deren Reichhaltigkeit wohl am besten durch die Thatsache illustrirt wird, daß die Register dieses einzigen Bandes nicht über 251, sondern über mehr denn 1200 Lieder Aufschlüsse geben.

An der Hand der Quellen sehen wir hier den Nachweis geführt, wann und wie in den einzelnen Diöcesen der lateinische Choral radicitus ausgerottet und an seine Stelle der deutsche Gesang auch unter dem Amte obligatorisch eingeführt wird, wobei, um dies nebenbei zu bemerken, Kaiser Joseph sehr viel gemäßigter vorging als manche geistliche Fürsten, z. B. Kurmainz. Interessant ist u. a. folgendes Geständniß der Vorrede aus dem Gesangbuche zum Gebrauch der „herzoglich Wirtembergischen katholischen Hofkapelle" von 1784: „Die Nation hat den Mangel einer deutschen Liturgie nie so sehr als jetzt gefühlet. Wir haben bereits zwey sehr gut geschriebene Abhandlungen, die Eine von Beda Mayer, die Andere von Herrn Pehem in Wien, worin alle Gründe für die Lateinische Liturgie genau geprüft und widerlegt werden. Es wird aber schwer halten, hier ebene Bahne zu machen; nicht deswegen, weil die Sache an sich unthunlich ist, sondern weil sie neu ist. Daher benutzt man jetzt desto mehr den Weg der Gesänge, welcher eben deswegen weniger gefährlich scheint, weil er alt ist." Hier ist der Zweck, den man namentlich mit der Singmesse vorhatte, mit wünschenswerthester Offenheit eingestanden. Es ist übrigens zu bemerken, daß die Voreingenommenheit gegen den lateinischen Gesang nicht von vornherein als Kriterium einer unkirchlichen Gesinnung angesehen werden darf. Haben doch auch Männer wie Overberg[1] sich mit derselben Entschiedenheit für den deutschen Gesang und Abstellung des lateinischen ausgesprochen, und aus denselben Gründen, deren wesentlichster stets die Unverständlichkeit des Lateinischen ist, ein Grund, der vielleicht gewichtig genannt werden müßte, wenn man einer erst zu lösenden, freier Willensentschließung unterliegenden Frage gegenüberstände.

---

[1] „Ihr wisset es, Lehrer, wie sehr das Singen guter Lieder und besonders das Singen deutscher Lieder beim öffentlichen Gottesdienste unter uns in Verfall gekommen ist. In vielen Gemeinden hört man fast nie ein deutsches Lied singen. Beim öffentlichen Gottesdienste singen Küster und Schullehrer einige Zeilen Latein, welche sie selten selbst verstehen, und wodurch die gegenwärtige Versammlung gewöhnlich mehr gestört als erbauet wird: denn singen Küster und Schullehrer gut, so sind bloß die Töne ihres unverständlichen Gesanges der Gegenstand, worauf ein großer Haufe seine Aufmerksamkeit richtet; Gott, Jesus werden vergessen. Singen sie schlecht, wie das meistens der Fall ist, so möchte oft jeder gern die Ohren zustopfen, um daß mißtönende Geschrei nicht zu hören. Wäre es nicht besser, der Heiligen Schrift, der gesunden Vernunft und dem Endzwecke des Singens gemäßer, wenn unter der heiligen Messe und bei anderen öffentlichen Andachten deutsche Lieder, deren Inhalt sich zu den Jahreszeiten, Festen und Andachten schickte, gesungen würden?" Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterricht § 93.

Wir sehen weiter, wie zwischen dem katholischen und dem protestantischen Liede ein reger Austausch stattfindet. Ist die unmittelbar nach der sogen. Reformation beginnende Herübernahme protestantischer Lieder Ende des vorigen Jahrhunderts so weit gediehen, daß Bäumker zu dem Resultate gelangt, „der ganze Grundstock des protestantischen Kirchenliedes“ sei nunmehr in katholischen Gesangbüchern zu finden, so gingen auch manche katholische Lieder (vgl. z. B. S. 89, 102, 114, 276, 278, 285, 305 u. a. m.), vor allem die des „Engels der schlesischen Schule“, in protestantische Gesangbücher über. Enthielt doch z. B. das Berliner Gesangbuch von 1713 nicht weniger als 45 Lieder Schefflers.

Des fernern werden wir mit einer Reihe von Autoren bekannt gemacht, die als Verfasser ganzer Serien von Kirchenliedern, zum Theile von solchen, die noch heute in Gebrauch sind, der völligen Vergessenheit entrissen zu werden verdienten, in der sie trotz Gödeke's Grundriß sich befanden. War diese Vergessenheit bei Riedel, Turin, Deutgen u. a. keine vollständige, bei anderen Dichtern eine vielleicht nicht unverdiente, so war sie z. B. total bei Peter Keyenberg (vgl. S. 40), ganz unentschuldbar bei Nakatenus, den Bäumker als Dichter einer nicht unbeträchtlichen Anzahl von Liedern nachgewiesen, die, was Wahrheit und Tiefe der Empfindung angeht, mit zu dem Besten zählen, was innerhalb des behandelten Zeitabschnittes katholischerseits gedichtet worden.

Auch eine Reihe von Irrthümern findet Widerlegung. So wird nachgewiesen, daß der Barde Sined (Michael Denis S. J.) nicht der Verfasser der bekannten Singmesse „Hier liegt vor Deiner Majestät“ ist, und daß nicht Michael Haydn es ist, welcher den Liedern musikalische Schwingen geliehen hat. Dies ist vielmehr Norbert Hauner, Chorherr von Herrenchiemsee, der die Melodien zum Landshuter Gesangbuche von 1777 gemacht, während die Texte, soweit nicht andere Verfasser nachweisbar (von Denis rühren fünf derselben), dem Verfasser des Landshuter Gesangbuchs, Franz von Kohlbrenner, Hofkammer- und Commercienrath zu München, zuzuschreiben sind. Ueber Denis bleibt einiges räthselhaft. So wird in seiner Autobiographie (vgl. Histor.-polit. Blätter XVI. S. 729) zum Jahre 1774 mit keinem Worte der ersten Auflage seiner geistlichen Gedichte, die allerdings anonym erschien, Erwähnung gethan. Dagegen heißt es später: „1779 sowie in den folgenden [Jahren] wurde ich sehr beschäftigt, theils mit Verbesserung der alten, theils mit Verfertigung neuer geistlicher Lieder. Fast von allen Kirchen und Bruderschaften Wiens wandte man sich an mich. Ich habe mich nicht entzogen.“ In diesem Jahre erschienen zu Wien „Melodien zu den katechetischen und andern Gesängen für die Jugend der verbesserten Schulen“ (Bibliographie Nr. 294); Lieder von Denis scheint dies Buch nicht zu enthalten. Das Gesangbuch Maria Theresia's, dessen Druckjahr ungewiß, enthält nur einen Text, der nachweislich von Denis ist. Ist diesem das Lied „Hier liegt vor deiner Majestät“ abzusprechen, so erscheint er dafür als Sänger des gleich verbreiteten „Thauet Himmel“. Im allgemeinen ragt Denis, was Geschmack und Empfindung angeht, jedenfalls klafterhoch über die „Kirchenlieberdichter“ jener Tage hervor.

Einmal, bei dem Gesangbuche von Franz Berg, der Heiligen Schrift Licentiat und Domkaplan in Wirzburg, hat sich der Sammler der Melodien

nicht versagen können, einige Text- und Stilproben zu geben. Dieselben sind noch verhältnißmäßig unschuldig. Es lassen sich viel haarsträubendere Dinge bringen, ohne daß man deshalb nöthig hätte, weit zu suchen. Auch in der Auswahl der Melodien ist den „abschreckenden Beispielen“, so schlimm manches erscheinen mag, doch sehr wenig, fast gar kein Raum gegönnt, so daß der Literarhistoriker rücksichtlich dieses Kapitels der eigenen Forschung nicht überhoben wird.

Ueberschauen wir den Verlauf des deutschen Kirchenliedes im 18. Jahrhundert gleichsam aus der Vogelperspective, so gewahren wir einen doppelten Strom nebeneinander herlaufen. Den einen stellen jene Gesangbücher dar, welche neben Aufnahme mancher neueren Lieder doch den Kern der alten Gesänge mit einer Treue, die erhebt, bis an die Grenze dieses Jahrhunderts weiterführen: hierhin gehören die zahlreichen Bücher des P. Martin Kochem, die Eichsfelder oder Duderstadter Gesangbücher, sowie das Buch der niederrheinischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu, das sogen. Geistliche Psälterlein mit seinen zahlreichen Auflagen. Daneben läuft der Strom der Neuerungssucht, ich meine jene Bücher, die unter Ueberbordwerfen alles Alten lauter neue Lieder bieten, meist nach Inhalt und Form gleich schal und abgeschmackt. Diese Bewegung geht vom Süden, von Wien, Salzburg, Landshut, Würzburg aus bis herauf nach Mainz. In des Reigentanzes Mitte steht ton- und tactangebend die „Tochter Sion“ und pflanzt die Bewegung über Köln fort in den Norden, der mit größerer Zähigkeit an dem Altgewohnten hängt, bis die Deutgen und Herold auch hier des „Bauerngeschmackes“ und der „Bauernzähigkeit“ Meister werden. Mit dem Anbruche des 19. Jahrhunderts ist das Werk der Aufklärung gethan. Die mageren Kühe haben die fetten verschlungen, die nüchtern moralisirende Reimerei das urwüchsige Kernlied der Alten verdrängt unter dem Kriegspäan des Landshuter Gesangbuches: „Das gemeine Volk verlangt Deutlichkeit.“ Und so sehen wir denn über die Grenzscheide der Jahrhunderte hin die Reimheroen der josephinischen Aera denen der wessenbergischen die Hand reichen. Und wie man in der Reformationszeit sah, daß die geistlichen Lieder eines Nicolaus Herman, eines Johann Walther schneidigere Waffen waren als die Predigten neugläubiger Zeloten, so gewahren wir, daß wir, längst den Dogmen josephinischer Weisheit entwachsen, noch vielfach im Banne des josephinischen Liedes stehen. Noch kommen, soweit die deutsche Zunge klingt, auf ein liturgisches Pfarramt deren zehn, ja zwanzig, zu denen nicht Gregorius Magnus, sondern Kohlbrenner und Hauner Wort und Weise liefern. Möge Bäumkers Werk, statt in den Büchereien zu verstauben, das Studium des Kirchenliedes und seiner Geschichte auf die Tagesordnung setzen! Nur wenn Grundsätze die Laune verdrängen und der rein subjective Geschmack unter die heilsame Zuchtruthe der Regel und des Gesetzes gebracht wird, ist Besserung für eine nicht allzuferne Zukunft möglich. Wo nicht, werden wir das Joch des achtzehnten auch im zwanzigsten Jahrhundert weitertragen.

G. M. Dreves S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Unser Adel oder die Kindschaft Gottes. Von Dr. W. Cramer, Weihbischof und Dombechant, Hausprälat und Thronassistent S. H. des Papstes. Mit kirchlicher Genehmigung. Reinertrag für den Bonifatius-Verein. XII u. 358 S. kl. 8°. Dülmen i. W., Laumann (Fr. Schnell), 1892. Preis *M.* 3.

„Kindschaft Gottes" ist ein dem katholischen Christen sehr geläufiges Wort, dessen eigentlicher und voller Inhalt aber viel zu wenig beherzigt und verstanden wird. Und doch liegt in demselben der ganze Adel des diesseitigen Lebens und die ganze Anwartschaft auf die unendliche Seligkeit des künftigen Lebens ausgedrückt. Seine Bedeutung verstehen und würdigen heißt zugleich ein wahrhaft christliches, ja heiliges Leben führen; denn sündigen kann der nicht, nach dem hl. Johannes, der aus Gott geboren ist, solange er nämlich dieses lebendige Bewußtsein in sich wach erhält. Es kann darum auch ein für alle Stände passenderes und segenbringenderes Thema zum Gegenstand eingehender Erörterung kaum gewählt werden als das Thema der Kindschaft Gottes. Der hochwürdigste Herr Verfasser hat es nach seinen verschiedenen Seiten hin entwickelt, indem er den Gedanken zergliedert: Christus, unser neuer geistiger Stammvater, erwirbt uns dieses göttliche Leben der Kindschaft Gottes; er theilt es dem Einzelnen mit, stärkt es, pflegt es durch sich und seine Kirche, stellt es wieder her, beschützt es, vervollkommnet und beseligt es. Dabei kommt ausführlich zur Sprache das Wesen der Kindschaft Gottes, die Mittel und Wege zur Erlangung und Bewahrung derselben, Bethätigung und Wachsthum durch das Tugendleben und die Vollendung der Kinder Gottes im Jenseits. Das ganze Buch ist mit Wärme und klar verständlich für jedermann geschrieben. Mißverstanden werden könnte nur S. 45 der Ausdruck „Höllenqual" und S. 294 die Gegenüberstellung des „göttlichen von Ewigkeit gezeugten Sohnes" und des „menschgewordenen Sohnes". Möge das vortreffliche Erbauungsbuch viele Leser finden.

Das Opfer des Neuen Bundes. Betrachtungen über das Kreuzopfer und das Meßopfer für Gebildete jeden Standes. Von Joh. Bapt. Lohmann S. J. Mit oberhirtlicher Genehmigung. 188 S. kl. 8°. Paderborn, Junfermann, 1892. Preis *M.* 1.

Mehr als Betrachtungen im gewöhnlichen Sinne bietet das Büchlein, indem es eine reiche Unterweisung gibt über Wesenheit und Bedeutung des Opfers, welches Christus der Herr am Kreuze dargebracht hat und beständig in der heiligen Messe erneuert. Unter anderem ist es besonders die stete Rücksichtnahme auf die vorbildliche Verkündigung durch den Alten Bund, welche ein volleres Verständniß und den Beweis des wahren Opfercharakters der heiligen Eucharistie vermittelt, und welche von tiefem Verständniß der Heiligen Schrift sowohl als von der dogmatischen Gelehrsamkeit des Verfassers Zeugniß ablegt. Dem Leser wird das Werk recht behilflich sein zur gnadenreichern Anwohnung der heiligen Messe und fruchtbarern Theilnahme an dem heiligen Geheimnisse vermittelst der heiligen Communion. Nicht bloß gebildeten Laien, sondern auch Priestern wird es manchen willkommenen Aufschluß bieten.

Der Glaube und dessen Gegner. Von Dr. Alwin Meistermann. 184 S. 12°. M.-Gladbach, A. Riffarth, 1892. Preis *M.* 1.80.

In vorliegender Schrift wird das Dasein Gottes, der göttliche Ursprung des Christenthums, die Wahrheit der katholischen Kirche — weltbewegende Wahrheiten, auf welche ganz besonders heutzutage stets von neuem hinzuweisen ist — mit großer Sachkenntniß in recht gefälliger Sprache und einfacher, leicht faßlicher Darstellung behandelt und gegen die Irrthümer unserer Zeit vertheidigt. Wir können die Schrift dem gebildeten Publikum zur Lectüre sehr empfehlen. Auch bietet sie für Vorträge in Arbeiter- oder Gesellenvereinen vortreffliches, schon gut geordnetes Material.

„Ut omnes unum sint.“ Ein Wort zur Wiedervereinigung der getrennten Confessionen mit der römisch-katholischen Mutterkirche. Von F. Rhuranus. 80 S. 12°. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1892. Preis 45 ***Pf.***

Zum Zweck der Glaubensvereinigung der getrennten Confessionen nützt ein seeleneifriges Wort mehr als eine gelehrte Auseinandersetzung. Vorliegender Schrift wollen wir nun nicht im mindesten letztere Eigenschaft absprechen; nein, es ist eine recht gediegene und klare Beantwortung der drei Fragen über Mittel und Wege, Hoffnung und Aussicht, Hemmnisse bezüglich des angegebenen Zieles, der sich als viertes Kapitel eine Recapitulation und nähere Begründung von Einzelheiten unter dem Titel „Nachtrag und Schlußwort“ anschließt. Aber das Anziehendste und Werthvollste an dem Büchlein ist die wahrhaft christliche Liebe gegen Glaubensgenossen und Andersgläubige, der wahrhaft katholische Seeleneifer, den jede Seite athmet. Kein Katholik wird das Schriftchen lesen, ohne sich für seinen heiligen Glauben von neuem dankbar zu begeistern, und ohne den Seeleneifer, für das Heil anderer mitzuwirken, in sich angeregt zu fühlen; kein Protestant, der es mit aufrichtigem Willen und Verlangen nach Wahrheit liest, wird, wenn er auch noch so sehr im Bannkreis seiner protestantischen Anschauungen gefangen liegen mag, in Abrede stellen können, daß das aufrichtigste Wohlwollen dem Verfasser jene Schrift in die Feder dictirt hat. Für Protestanten wie für Katholiken kann es nur Gutes stiften.

Kirche und Kirchenjahr oder Kurze Belehrung über das Gotteshaus, den Gottesdienst und die heiligen Zeiten. Von J. B. Schiltknecht, Oberlehrer und Religionslehrer am Lehrerseminar in Oberehnheim. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg und des hochw. Herrn Bischofs von Straßburg. VI u. 58 S. 12°. Freiburg, Herder, 1892. Preis 30 *Pf.*

Die Worte des Herrn Verfassers: „Die größeren Kinder werden im Religionsunterrichte genau belehrt über Namen und Bedeutung der Geräthschaften und Feierlichkeiten im Tempel zu Jerusalem; seltener aber wird ihnen der Zweck der Gegenstände, die sie in den christlichen Kirchen vor Augen haben, oder die Bedeutung der gottesdienstlichen Handlungen, denen sie im Laufe des Kirchenjahres beiwohnen, zum nähern Verständniß gebracht“, enthalten eine mehr als hinreichende Begründung für das Erscheinen des Schriftchens. Was jeden Katholiken zunächst angeht, darf am allerwenigsten beim Unterricht der Kinder übersehen werden. Das Büchlein bietet nun eine recht kurz gefaßte Erklärung des Gotteshauses und seines Inhaltes, der kirchlichen Feierlichkeiten und ihrer wesentlichen Bestandtheile, des Kirchenjahres und seiner hauptsächlichsten Feste. Dem Lehrer kann es als Leitfaden dienen, an welchen er nach Möglichkeit und Bedarf ausführlichere Erklärungen anknüpfen kann, dem Schüler als Hilfsmittel, welches ihn über die gewöhnlichen Vorkommnisse der kirchlichen Feier genügend unterweist.

Das Officium defunctorum, nach dem Wortsinn und für das liturgische Verständniß erklärt von F. A. Hoeynk, Pfarrer in Kleinerdlingen. Mit Approbation des hochw. bischöfl. Ordinariates Augsburg. IV u. 208 S. 8°. Kempten, J. Kösel, 1892. Preis *M.* 2.80.

Die leitenden Grundsätze, nach welchen der hochw. Verfasser bei dieser Erklärung des Todtenofficiums verfahren ist, hat er S. 32 ff. niedergelegt. Er geht zunächst von der Erklärung des Wortsinnes aus, sucht aber dann auch den angewandten Sinn aufzufinden, in welchem die heilige Kirche die verschiedenen Psalmen und Lesungen den leidenden Seelen in den Mund zu legen scheint. Ohne an den einzelnen Stellen der Exegese und der Anwendung (welche letztere selbstverständlich oft gar vielfach sein kann) Kritik zu üben, müssen wir dem Verfasser das Zeugniß geben, daß er im ganzen in recht anregender Weise die einzelnen Stücke des genannten kirchlichen Officiums auszubeuten gewußt hat, um die ernste Lage, sowie die verschiedenartigen Affecte der im Fegfeuer leidenden Seelen und der für sie betenden Kirche ergreifend zum Ausdruck zu bringen. Die Schrift leitet nicht nur dazu an, verständnißvoller und andächtiger jene Partie des Breviers zu beten, sondern sie führt das hochernste Drama des Todes und des Gerichtes des Menschen dem Leser recht lebendig vor die Seele und dient ihm als betrachtende Erwägung der einschneidendsten Wahrheiten des Glaubens. — Was die S. 20 u. 21 berührte Verpflichtung zum Todtenofficium und ähnlichen Theilen des Breviers betrifft, so dürften, abgesehen von den Orten, wo eine rechtskräftig verpflichtende Gewohnheit sich gebildet hat, die Antworten der heiligen Rituscongregation zum Beweis einer allgemeinen Verpflichtung im strengen Sinne des Wortes wohl nicht genügen. Die Worte Pius' V. sprechen zu klar gegen eine derartige Pflicht; eher müßte man das teneri der Rituscongregation in einem weitern Sinne nehmen, nicht als das, was unter Sünde geboten ist, sondern als etwas, was schicklich ist und zu thun sich ziemt; thatsächlich liegt auch aus neuerer Zeit ein Fall vor, wenn auch betreffs eines andern Gegenstandes, in welchem Rom ein früher erlassenes teneri ex caritate durch ein decere ex caritate erklärt hat.

Christkatholisches Hausbrod für jedermann, der gut leben und fröhlich sterben will. Von P. Franz Ser. Hattler, Priester aus der Gesellschaft Jesu. Reich illustrirt. Zwei Bände. VIII u. 296 und VI u. 292 S. 4°. Innsbruck, Fel. Rauch, 1892. Preis *M.* 7.50.

Es ist kein Ueberfluß an Erbauungsbüchern, die kernhaft und zugleich volksthümlich wären, die, während sie unterhalten und fesseln, zugleich gründlich belehren und zu allem Guten spornen. Alle diese Eigenschaften lassen sich an diesem Buche rühmen. Es ist in der That gesundes und nahrhaftes „Hausbrod", zur frommen Lesung in den Familien für jung und alt, für arm und reich warm zu empfehlen. Ein geistliches Buch von diesem Umfange, welches die gesammte Sitten- und Tugendlehre des Christenthums mit einem beträchtlichen Stücke der Dogmatik für das Volk erklärt, und das dabei auch für den gewöhnlichen Mann nie „langweilig" wird, das ist eine Leistung. Der seltene Wurf, immer alle Gefahren einer solchen volksthümlichen Darstellung vermieden zu haben, ist vielleicht nicht gänzlich geglückt, indem zuweilen ein leicht entbehrliches Fremdwort erscheint, zuweilen ein unwillkommener lateinischer Ausdruck, zuweilen eine weniger glücklich gewählte bildliche Wendung, zuweilen auch ein etwas entnüchterndes plötzliches Herausfallen aus dem Tone — aber bei alledem bleibt das Buch stets gedankenreich, zu Herzen sprechend und voll anregenden Wechsels.

P. Hattler besitzt in ausnehmendem Maße die Gabe, zum Volke zu reden. Für die kleinen Zumuthungen, die zuweilen an den Geschmack empfindsamer Seelen gestellt werden, entschädigt reichlich eine Fülle herrlicher Gedanken und oft ein überraschender Reichthum echter Empfindung. Für das Volk und namentlich für die lesende Jugend bildet der reiche Bilderschmuck eine werthvolle Beigabe.

Rituale Romanum Pauli V. Pontificis Maximi jussu editum et a Benedicto XIV. auctum et castigatum. Cui novissima accedit benedictionum et instructionum appendix. Editio tertia post typicam. VII et 318 et 192 p. 8⁰. Ratisbonae, Pustet, 1892. Preis *M.* 4.80.

Horae diurnae Breviarii Romani ex decreto SS. Concilii Tridentini restituti, S. Pii V. Pontificis Maximi jussu editi, Clementis VIII., Urbani VIII. et Leonis XIII. auctoritate recogniti. Editio secunda post typicam. XV et 416 et 192 p. 4⁰. Ratisbonae, Pustet, 1892. Preis *M.* 8; Halb-Chagrin *M.* 11.

So oft wir neue Liturgica aus dem weltberühmten Pustet'schen Verlage zur Anzeige bringen dürfen, thun wir es stets mit aufrichtiger Freude; denn alle, auch die idealsten Anforderungen, welche man bezüglich liturgischer Bücher stellen kann, finden hier ihre volle Befriedigung. Das haben wir bereits wiederholt ausgeführt, und es genüge daher jetzt, auf die zwei jüngsten Publicationen mit wenig Worten hinzuweisen. Das Rituale in Groß-Octav schließt sich inhaltlich an die in Duodez erschienenen Ausgaben an, über welche wir Bd. XXXVI, S. 109, und Bd. XLI, S. 120 berichtet haben; die neue, stattliche Ausgabe empfiehlt sich besonders zum Gebrauche beim feierlichen Gottesdienste. Das Diurnale in Quart stimmt in seiner glänzenden Ausstattung und seiner großen, auch für die schwächsten Augen leserlichen Schrift vollkommen mit der im Jahre 1888 erschienenen Quartausgabe des ganzen Breviers überein: wie jene vier Bände, so verdient auch dieser Prachtband bezeichnet zu werden als „eines der schönsten Bücher, die je gedruckt wurden".

Thomae de Vio Cajetani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. Cardinalis, **Commentaria in Summam theologicam Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis** rursus edita ac perutilibus illustrata summariis cura studioque H. Prosperi, S. Theologiae Doctoris. Volumen primum: Commentaria in primam partem Summae theologicae. XVI et 847 p. 4⁰. Lyrae, Jos. van In, 1892. Preis *Fr.* 10.

Unser glorreich regierender Papst Leo XIII. empfiehlt in seiner unsterblichen Encyklika Aeterni Patris vom 4. August 1879 den katholischen Bischöfen, Sorge zu tragen, „daß die Weisheit des hl. Thomas aus ihren Quellen geschöpft werde, oder wenigstens aus jenen Bächen, die nach dem einstimmigen Urtheile der Gelehrten unmittelbar aus der Quelle herkommen und noch rein ohne Beimischung fremdartiger Ansichten geblieben sind". Und in seinem Schreiben an Cardinal de Luca vom 15. October 1879, in welchem er von der neuen Ausgabe der Werke des hl. Thomas redet, schreibt er: „Wir lassen zugleich die Erklärungen der hochberühmten Ausleger Cardinal Cajetan und Franz von Ferrara beidrucken, bei denen die Lehre dieses so großen Mannes wie in reichhaltigen Bächen fließt." Die vorliegende neue Ausgabe von Cajetans Commentar zum Hauptwerke des Aquinaten

macht es sich zur Aufgabe, bei möglichst niedrigem Preise doch einen guten und correcten Druck zu liefern. Bei der vortrefflichen Ausstattung und der dadurch bedingten Größe des Umfangs (neunthalbhundert Seiten Großquart für den einen Band) ist die Ausgabe in der That eine relativ sehr wohlfeile zu nennen. Auch ist anzuerkennen, daß auf die Erzielung eines möglichst correcten Textes große Mühe verwandt worden ist. Frei von Druckfehlern ist allerdings auch diese Ausgabe nicht; so heißt es S. VIII Julio I. statt Julio II.; S. 651 si evidens esset statt sic evidens esset; S. 652 in confuso, forte statt in confuso forte; S. 668 sex statt lex. Die den einzelnen Artikeln beigefügten Inhaltsübersichten (Conspectus), welche dem Leser das Verständniß erleichtern sollen, verdienen großes Lob, da sie ihm wirklich einen guten Einblick in den Gedankengang verschaffen. Nur wäre da und dort eine größere Beschränkung wünschenswerth; denn für einen „Ueberblick" eines Artikels ist doch wohl eine ganze Großquartseite (wie zu qu. 82, art. 1 et 2) oder gar deren zwei (wie zu qu. 14, art. 13) des Guten zu viel. — Die van In'sche Buchdruckerei in Lierre (Belgien) hat sich durch dieses höchst willkommene Werk Anspruch auf den Dank aller Freunde der Scholastik erworben.

Summa philosophica ad mentem D. Thomae. In usum alumnorum Seminariorum. Auctore G. Lahousse S. J., olim philosophiae nunc theologiae dogmaticae in Collegio Lovaniensi S. J. Lectore. 2 vol. 408 et 419 p. 8⁰. Lovanii, Car. Peeters, 1892.

Nachdem der hochw. Verfasser in vier umfangreichen Bänden die ganze theoretische Philosophie behandelt hat, bietet er uns jetzt einen kurzen Auszug aus derselben. Beigefügt ist nur ein Abriß der Ethik. Sein Zweck dabei war, für die Zöglinge der Seminarien ein Textbuch herzustellen. Die beiden wesentlichsten Anforderungen sind Wahrheit der Doctrin und eine richtige, klare Anordnung des Stoffes. Beide, Doctrin und Anordnung, sind mit sehr geringen Abweichungen dieselben geblieben. Wir dürfen uns daher auf das früher Gesagte (Bd. XXXV, S. 193) berufen. Daß der Verfasser im Compendium die Wunder erst am Ende der Theodicee statt wie früher in der Kosmologie behandelt, halten wir für eine glückliche Abänderung. Bei einem Auszug kommen vorzugsweise zwei Punkte in Betracht: kürzere Behandlung der einzelnen Fragen und Ausscheidung jener Lehrsätze, welche von geringerer Bedeutung sind. Der hochw. Verfasser hatte vollkommen Recht, wenn er ersteres auch durch Weglassung einer großen Zahl von Einwürfen erzielt. Dagegen glauben wir, daß er mehr Fragen hätte übergehen können, z. B. die These: Ubicatio circumscriptiva distinguitur modaliter a substantia, den Artikel: De condensatione et rarefactione (I, 343), das Scholion: Quo sensu natura abhorreat a vacuo (I, 360). Ein Uebelstand, welcher leicht bei einer kurzen und gedrängten Darstellung eintritt, ist Mangel an Klarheit und Gründlichkeit. Wir glauben dem Verfasser das Zeugniß geben zu können, daß er durchgehends recht klar geschrieben hat; ebenso behandelt er die Hauptfragen mit hinreichender Gründlichkeit. Dürften wir jedoch beispielsweise eine Stelle anführen, an der wir ein hinreichend tiefes Eingehen in die Sache vermißt haben, so möchten wir auf die Auseinandersetzung über das sogenannte argumentum ontologicum aufmerksam machen. Das Buch ist jedenfalls seinem Zweck entsprechend, und ein Seminarist, welcher dasselbe fleißig studirt hat, ist hinreichend philosophisch geschult, um ein tüchtiger Theologe zu werden. Möge dieses Compendium zur Förderung und Hebung der kirchlichen Wissenschaft recht reichlich beitragen.

La vie et l'hérédité, par Vallet, Prêtre de Saint-Sulpice. XI et 388 p. 8°. Paris, Victor Retaux et Fils, 1891.

Diese sowohl durch gründliche Beweisführung als durch knappe und klare Darstellung ausgezeichnete Monographie behandelt zwei ebenso interessante als wichtige und schwierige Probleme der Philosophie. Der größere Theil, S. 29—248, ist der wissenschaftlichen Erforschung des Lebens in dessen verschiedenen Formen gewidmet und liefert auf der Basis der sicheren Ergebnisse der Naturwissenschaften an der Hand der aristotelisch-scholastischen Philosophie den Nachweis, daß das vegetative Leben von den physischen und chemischen Kräften der anorganischen Körper, das sensitive von dem vegetativen und das intellectuelle von dem sensitiven wesentlich verschieden ist, daß sich also das vegetative Leben aus der Materie, das sensitive aus dem vegetativen und das intellectuelle aus dem sensitiven unmöglich entwickeln kann. Der zweite, kürzere Theil, S. 249—386, behandelt in sechs Kapiteln mit derselben Klarheit und Gründlichkeit die wichtigsten auf die physiologische und pathologische Vererbung und den Einfluß derselben rücksichtlich der rein geistigen Fähigkeiten der Seele bezüglichen Fragen und gibt Aerzten, Erziehern und Seelsorgern die dankenswerthesten Aufschlüsse und Fingerzeige. Die Principien der aristotelisch-scholastischen Philosophie erweisen sich auch auf diesem dunkeln Gebiete als durchaus stichhaltig. Möge das vortreffliche Buch die weiteste Verbreitung, namentlich auch in den Kreisen der studirenden Jugend finden. Es ist in hohem Grade geeignet, gegen die destructiven Tendenzen einer falschen Wissenschaft zu beschützen und zur vollen Erkenntniß der Wahrheit zu führen.

Inhumation et crémation. Premier volume. Les rites funéraires depuis l'antiquité jusqu'à nos jours par le Dr. Is. Bauwens. Deuxième édition, revue et augmentée, traduite du flamand par le Dr. A. de Mets, oculiste, à Anvers. 527 p. 8°. Bruxelles, Polleunis et Ceuterick, 1891. Preis *Fr.* 4.

Der Herr Verfasser, welcher die Cremationsbewegung mit Recht antichristlichen Tendenzen zuschreiben zu sollen glaubt, sucht an der Hand der Archäologie, Linguistik und Geschichte zu beweisen, daß im allgemeinen das Erdgrab Regel, Leichenverbrennung Ausnahme ist. Mit einem staunenswerthen Aufwand von Erudition durchgeht er zu diesem Zwecke unter Benützung einschlägiger französischer, italienischer, deutscher, niederländischer, englischer, skandinavischer Schriften die verschiedenen Länder und Völker und gelangt so zu folgenden Resultaten. Bei den Ariern, bei denen zuerst in ihrem Stammsitze Baktrien die Cremation aufgekommen zu sein scheint, war die Beerdigung anfänglich allein, später neben der Verbrennung im Gebrauch, und sie blieb bei allen indo-europäischen Völkern vorherrschend. Bei den ältesten Culturvölkern, den Aegyptern, Persern, Medern, Assyriern, Chaldäern, Hebräern und Phöniciern war die Feuerbestattung nicht im Gebrauch. Auch die Etrusker, Inder, Griechen und Römer kannten das Erdgrab. Bei letzteren allerdings feierte die Cremation eine Zeitlang ihre Triumphe; das war aber die Zeit des tiefsten Sittenverderbnisses und der Menschenvergötterung. Heutzutage herrscht sie noch bei fanatischen Anhängern Brahma's und Buddha's, wilden Insulanern des indischen Archipels und einigen rohen Völkerstämmen der Neuen Welt; aber bei diesen letzteren verliert sie mit dem Fortschreiten der Cultur immer mehr an Boden. Nie und nirgends waren es hygienische Rücksichten, welche die Cremation aufkommen ließen. Im Gegentheil, Beerdigung ist, wie die einfachste und schlichteste, so auch die zuträglichste,

praktischste und natürlichste Bestattungsweise, wie schon Seneca schrieb: Jura non scripta sed omnibus scriptis certiora sunt, et stipem porrigere mendico et humum cadaveri. Der aufmerksame Leser des vorliegenden Bandes wird dem Erscheinen des zweiten, der die Bestattungsgebräuche der christlichen Völker behandeln soll, ein gesteigertes Interesse entgegenbringen.

Handbuch der gesammten Arbeitergesetzgebung des Deutschen Reiches u. s. w. Systematisch geordnet und herausgegeben von Dr. juris K. Görres. Erste und zweite Lieferung. IV u. 320 S. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis à Lieferung *M.* 1.60.

Die das Gebiet des Arbeiterschutzes und der Arbeitsregelung betreffenden Gesetze und Verordnungen haben eine solche Ausdehnung gewonnen, daß es keine Kleinigkeit mehr ist, sich in allen diesen Bestimmungen zurechtzufinden. Und doch ist dies für Unzählige eine Nothwendigkeit geworden. Arbeiter und Arbeitgeber sind die zunächst Interessirten; die verschiedenen Beamten der Verwaltungsbehörden, Krankenkassen, Berufsgenossenschaften, die an der Rechtsprechung betheiligten Personen, die Geistlichen, welche mit der Arbeiterwelt in so vielfachen Verkehr treten und dem Arbeiter mit Rath und That zur Hand gehen müssen — alle diese sind ihrer Stellung nach auf eine genaue Kenntnißnahme all der einzelnen Gesetzesbestimmungen angewiesen. Wenn daher der Herr Herausgeber sagt, daß er glaube, einem Bedürfniß der Praxis entgegenzukommen, so thut er das ganz gewiß, und zwar einem großen und dringend auf Abhilfe wartenden Bedürfniß. — Die in den vorliegenden beiden ersten Lieferungen hervortretende Anordnung ist genau und übersichtlich, die Ausstattung recht gefällig. Hoffentlich werden die folgenden Lieferungen, welche im ganzen auf 4—5 sich belaufen sollen, in kurzen Zwischenräumen folgen. Die angekündigten verschiedenen Register werden dem Werke seine volle Brauchbarkeit und leichte Handhabung verleihen.

Bebel und sein Evangelium. Socialpolitische Studie von C. A. Ley. Zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage. 104 S. gr. 8°. Düsseldorf, L. Schwann, 1892. Preis *M.* 1.20.

Das Buch ist aus Vorträgen entstanden und eignet sich durchaus als Hilfsbuch für Vorträge in katholischen Arbeitervereinen. Als sonstige Lectüre für die Laienwelt dürfte es besonders aus dem Grunde weniger zu empfehlen sein, weil das Kapitel über die Ehe recht schamlose Citate aus dem Bebel'schen Werk „Die Frau“ häufen muß. Die socialdemokratische Gesellschaft wird nach den Bebel'schen Grundsätzen über: „Religion, Sittlichkeit, Ehe, Erziehung, Eigenthum, Arbeit, Staatsregierung“ kurz und plastisch gezeichnet, und jenen socialdemokratischen Lügen und Phantasien wird die christliche Wahrheit in den einzelnen Punkten gegenübergestellt. Die Schlußkapitel bilden die Consequenz der Socialistenführer und die christlichen Maßnahmen und Heilmittel zur Hebung der heutigen wirthschaftlichen Schäden. Diese kurze Inhaltsangabe zeigt, daß der Verfasser es verstanden hat, die springenden Punkte im Kampfe gegen die Socialdemokratie hervorzuheben; auch die Bekämpfung ist interessant und gediegen. — Im einzelnen möchten wir jedoch bemerken, daß es eine starke Concession ist, wenn es S. 12 u. 13 heißt, daß nach der Ansicht namhafter Gelehrter die Darwin'sche Theorie nicht unbedingt verwerflich und mit der christlichen Auffassung von der Entstehung und Bestimmung unvereinbar sei. Der Verfasser befürwortet diese Auffassung freilich nicht; allein um nicht offen gegen den Glauben zu verstoßen, müssen diese Gelehrten wenigstens bekennen, daß sie beim Ueber-

gang zum Menschen ein unmittelbares Eingreifen Gottes durch Schöpfung einer geistigen Seele anzunehmen nicht anstehen. — Dagegen finden wir S. 28 eine zu strenge Verurtheilung darin, daß die Polygamie Davids einfachhin als eine „Verirrung" und als ein „Aergerniß für das ganze Volk" dargestellt wird. David und Salomo sind in dieser Beziehung gewiß nicht auf eine Linie zu stellen.

Arbeiter-Katechismus. Von L. v. Hammerstein, Priester der Gesellschaft Jesu. 82 S. 12°. Köln, P. Brandts, 1892. Preis 25 *Pf.*

Klarheit und Schärfe zeichnen, wie die übrigen Schriften des Verfassers, so auch diese aus. In schlichter Form von Frage und Antwort beleuchtet er mit dem Lichte der Vernunft und des Glaubens all die verschiedenen Beziehungen des Arbeiters: zur Religion, zur Familie, zum Arbeitgeber, zur ganzen bürgerlichen Gesellschaft. Das Büchlein gibt dem einfachen Arbeiter eine eingehende Belehrung über seine vielseitigen Aufgaben und Pflichten; es ist ihm aber auch ein Arsenal, das ihm handbare Waffen liefert, um die landläufigen Angriffe socialdemokratischer Verführer auf Religion und die bestehende Gesellschaftsordnung siegreich abzuwehren, — somit ein Wegweiser zu dem hier auf Erden erreichbaren Glück und zum ewigen Glück des Jenseits.

Weltgeschichte von Dr. Joh. Bapt. v. Weiß, k. k. Regierungsrath und o. ö. Professor an der k. k. Universität Graz. Dritte, verbesserte Auflage. Vierter Band: Der Islam. Karl der Große. Gregor VII. Fünfter Band: Die Zeit der Kreuzzüge. Sechster Band: Von Rudolf von Habsburg bis Columbus. VIII u. 676, VIII u. 820, VIII u. 776 S. 8°. Graz und Leipzig, Verlagsbuchhandlung „Styria", 1891. Preis broschirt: IV. Bd. *M.* 6.10; V. Bd. *M.* 7.40; VI. Bd. *M.* 6.80; Einband à *M.* 1.70.

Die dritte Auflage dieser bewährten und beliebten Universalgeschichte, deren frühere Bände in dieser Zeitschrift Bd. XL, S. 477, bereits zur Anzeige gebracht wurden, schreitet so rüstig voran, daß uns nunmehr bereits sechs Bände vollendet vorliegen, die bis zum Zeitalter des Columbus reichen. Derselbe umfassend weite Blick, dieselbe ernstchristliche Auffassung, dieselbe schwungvolle Darstellung, welche die früheren Auflagen mit so viel Freude begrüßen ließen, sind auch jetzt bewahrt. Mancherlei Ergänzungen und Verbesserungen sind vorgenommen; vor allem hat das Werk äußerlich gewonnen durch die bessere Handlichkeit der Bände und eine im ganzen glückliche Stoffvertheilung. Dem Strebsamen, der sich unterrichten, wie dem Gebildeten, der in Mußestunden den Geist angenehm beschäftigen will, ersetzt das schöne Werk eine ganze Bibliothek. „Tausend gute Bücher" sind in Wahrheit hier vereinigt, oder richtiger, das Gute aus tausend Büchern. Das Werk ist für jung und alt; nach jeder Richtung hin ist dem Wissensdrang Rechnung getragen; die Auswahl ist mit Sachkenntniß getroffen, Ungesundes ausgeschieden; ein kundiger Führer steht zur Seite. So angenehm indes die fortlaufenden Hinweisungen auf die benutzten Specialdarstellungen sind, scheint doch manchmal in der Citirung gewissen religionsfeindlichen Schriftstellern von stark ausgeprägter Richtung zu viel Ehre zuerkannt zu werden. Mehr noch als bei Renan fällt dies auf z. B. bei Gregorovius, wenn dieser bei der Papstgeschichte fast als unvermeidlicher Gewährsmann figurirt. Diese die Art und das Maß der Citatengebung betreffende Bemerkung vermag jedoch ebenso wenig wie andere kleine Meinungsverschiedenheiten über einzelne Punkte der ungeheuern Stoffmasse das ungemein hohe Verdienst des Verfassers und seines Werkes wesentlich zu schmälern. Dieses ist im Gegentheil des Lobes und der weitesten Verbreitung durchaus würdig.

Fasti Mariani sive Calendarium Festorum sanctae Mariae Virginis Deiparae. Memoriis historicis illustratum. Auctore F. G. Holweck, Sacerdote Archidioecesis S. Ludovici Americanae. XXIV et 378 p. 8°. Friburgi, Herder, 1892. Preis *M.* 4.50.

Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gesetzt, ein Verzeichniß der kirchlichen Feste zusammenzutragen, welche auf dem ganzen Erdkreise von Katholiken wie von Schismatikern und Häretikern zu Ehren der Gottesmutter begangen werden oder einst begangen wurden. Es handelt sich dabei zunächst um die kirchliche Feier, wie sie in den liturgischen Büchern, dem Brevier, den Missalen und Kalendarien zum Ausdruck kommt; doch wird auch die weitere Art der Feier wie die Geschichte des Festes thunlichst berücksichtigt. Nach kurzen Vorbemerkungen über die verschiedenen Arten der Marienverehrung in Cultus und Liturgie im allgemeinen folgt das Verzeichniß der Feste, etwa nach Art des Martyrologiums. Nur selten findet sich ein Tag ohne Fest. Eine Nachprüfung des massenhaft angesammelten Stoffes ist nicht leicht möglich; doch werden Fundorte u. dgl. gewöhnlich angegeben. Jedenfalls ist das Material fleißig gesammelt und sauber geordnet; zwei gute Indices erleichtern den Gebrauch. Nicht nur für besonders eifrige Verehrer der Himmelskönigin, sondern auch für diejenigen, welche sich aus irgend einem Grund mit den Aeußerungen des kirchlichen Lebens zu befassen haben, bietet das Werkchen mannigfaches Interesse.

Das XIX. allgemeine Concil in Bologna. Von Dr. Vermeulen. 112 S. 8°. Regensburg, J. Habbel, 1892. Preis *M.* 2.40.

Die Studie über die Verlegung des XIX. allgemeinen Concils von Trient nach Bologna, welcher der Verfasser bereits vor zwei Jahren eine Schrift gewidmet hat, erhält hier ihre Fortsetzung. Es handelt sich nicht sowohl um Gang und Berathungen des Concils während der Verlegung, als vielmehr um den diplomatischen Minenkrieg, welcher sich aus Anlaß oder unter dem Vorwande dieser Verlegung entspann, bis der Tod Pauls III. der Sachlage eine neue Gestalt gab. Es ist unstreitig ein verdienstvoller Versuch, jene peinlichen Verwicklungen, welche zur Zeit der höchsten Gefahr für die Kirche die beiden Häupter der Christenheit einander entfrembete, auch einmal vom päpstlichen, rein kirchlichen Standpunkte aus zu betrachten. Zweifellos geschieht dies gerade von seiten deutscher Geschichtskundiger zu selten und in zu geringem Maße. Es würde jedoch der Verfasser mehr erreicht haben, wenn er gleichzeitig den Schwierigkeiten, Gesichtspunkten und auch den mißstimmenden Erfahrungen Karls V. mehr gerecht geworden wäre. So unläugbar dessen Mißgriffe und Fehler sind, zumal zur Zeit seiner „Vermittlungspolitik" gegenüber den Neugläubigen, so hätte doch strengste Maßhaltung im Urtheil und Berücksichtigung der mildernden Umstände dieselben erst in das richtige Licht treten lassen. Jedenfalls aber wird, wer Dr. Vermeulens Ausführungen gefolgt ist, dem großen politischen Geiste, der unerschütterlichen Pflichttreue und der wunderbaren Mäßigung des Farnesenpapstes Anerkennung zollen, den der Verfasser den „großen Paul III." nennt. So gut und klar übrigens die Sprache des Verfassers, so vermag doch dieser Vorzug bei einer 110 Seiten langen, durch keine Abtheilung gegliederten Aneinanderreihung für den Mangel an orientirenden Gesichtspunkten und innerer Entwicklung nicht ganz zu entschädigen, wie auch die in endloser indirecter Rede angeführten officiellen Actenstücke allein nicht immer genügen dürften, um das innere Triebwerk verstehen zu lassen.

Der selige Ludwig Maria Grignon von Montfort, der große Apostel und Diener Mariens im 17. Jahrhundert. Seliggesprochen den 22. Januar 1888. Nach dem Französischen im Auszug bearbeitet. Mit kirchlicher Genehmigung. 212 S. gr. 8°. Freiburg (Schweiz), Universitäts-Buchhandlung (P. Friesenhahn), 1892. Preis *M.* 2.

Der leider so früh verstorbene Cardinal Mermillod hat noch als Bischof von Lausanne und Genf dieser deutschen Bearbeitung des Lebens des Seligen seine lobende Anerkennung ertheilt. Sie verdient es. Wohl ist es ein schlichtes und bescheidenes Gewand, in welchem das Lebensbild auftritt, selbst etwas vernachlässigt — wie z. B. die so häufige, etwas störende Verwechslung von Grignion mit Grignon kundgibt —; allein der herrliche und erhebende Inhalt läßt uns darüber hinwegsehen. Das Leben des sel. Grignon bietet uns ein so scharfes Gegenbild gegen den Geist der Welt, wie es nur selten anzutreffen ist. Eine solche Liebe zur Armuth und Entblößung von allem Irdischen, eine so strenge Abtödtung und Kreuzigung des eigenen Fleisches, eine so feurige Sehnsucht nach Verachtung, Spott und Hohn, ein so anhaltendes Gebetsleben, dabei ein so aufopferungsvoller Seeleneifer und eine so unablässige, aufreibende Missionsthätigkeit zeigt uns einen Mann, der eher aus der höhern Welt zu stammen scheint als von dieser Erde. Weltlich gesinnte Leser werden den Kopf schütteln über das meiste, was ihnen in dieser Lebensbeschreibung geboten wird; selbst eine gewöhnliche tugendhafte Klugheit kann manches übertrieben finden: allein es zeigt sich eben, daß der Geist Gottes sich an die gewöhnlichen Regeln der Klugheit nicht bindet, sondern weht, wo und wie er will. Der Selige war, richtiger im Beginne des 18. Jahrhunderts als im 17., der Apostel für die Bretagne und die Vendée in Frankreich; seiner nachhaltigen Wirksamkeit ist gewiß nicht zum mindesten die glaubensmuthige Standhaftigkeit dieser Gegenden gegen den Andrang der gottlosen Revolution zu Ende desselben Jahrhunderts zuzuschreiben. Aber seine Wirksamkeit lebt noch lebendiger fort in seinen geistigen Stiftungen, besonders in der der Missionäre von der Gesellschaft Mariä, welcher der Selige, wie es scheint, für die Zukunft eine noch großartige Wirksamkeit zur Verherrlichung Mariens und zum Heile der Seelen beilegt. Wir wollen hoffen, daß es von der jüngst erfolgten Seligsprechung bis zur feierlichen Canonisation nicht gar lange dauern werde. Möge das vorliegende Werkchen die Verehrung des Seligen heben und dadurch die Verwirklichung jenes Wunsches näher rücken.

Archidiakonus Petrus Gebauer. Ein Zeit- und Lebensbild aus der schlesischen Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts von Dr. J. Jungnitz, Subregens des Fürstbischöfl. Clerical-Seminars in Breslau. Mit Portrait und Facsimile. 146 S. 8°. Breslau, G. P. Aderholz, 1892. Preis *M.* 2.

Theils aus gedruckten Quellenwerken und Specialforschungen, überwiegend aber aus ungedruckten Acten wird sorgfältig zusammengestellt, was auf Leben und Wirken des hervorragenden Breslauer Archidiakons Bezug nimmt, der in den stürmischsten Zeiten vor und während des dreißigjährigen Krieges um seine Heimatsdiöcese die größten Verdienste sich erworben hat. Die Darstellung hat nichts Blendendes; es ist die schlichte, klare Aneinanderreihung der Thatsachen, nach der chronologischen Folge oder anderen äußeren Gesichtspunkten in 10 Kapitel geschieden. Inhaltlich aber ist die Schrift von entschiedenem Interesse nicht bloß in Anbetracht der kraftvollen, wirklich sympathischen Gestalt des Archidiakons, sondern auch der Gesammtverhält-

nisse dieser größten Diöcese Deutschlands in so verworrener Zeit. Auch für die Lokalgeschichte finden sich zahlreiche bemerkenswerthe Mittheilungen. Hinsichtlich mancher Mißverhältnisse und Streitigkeiten, wie der betrübenden Reibungen zwischen Polen und Deutschen, der fast erzwungenen Wahl des Knaben Karl Ferdinand u. dgl., wird man immerhin nicht vergessen dürfen, daß man hier die Auffassung und Darstellung nur einer der betheiligten Parteien vor sich hat, und zwar gerade zur Zeit des brennenden Conflictes.

Peter Mayr, Wirth an der Mahr. Ein Held von Anno 1809. Herausgegeben anläßlich der Feier des zehnjährigen Bestandes des Museums in Bozen, 1892. 112 S. 8° mit Tafel. Selbstverlag des Museums in Bozen. (Das Reinerträgniß ist für Errichtung eines Gedenksteines für Peter Mayr bestimmt.) Preis *M.* 1.

Es zeugt von gesundem Blut im Herzen des Tiroler Volkes, daß es für seine Helden von 1809 noch Verständniß hat und dieselben hochhält. Der wackere Peter Mayr, dem dieses Gedenkblatt gilt, hat den doppelten Ruhm, nicht bloß als Held fürs Vaterland, sondern auch als Martyrer für das Sittengesetz Herz und Blut geopfert zu haben. Was über die Persönlichkeit des Mannes noch aufzufinden war und mit großem Fleiße hier zusammengetragen wurde, ist nicht eben viel, aber genug, um ihn ewiger Ehre werth zu finden. Die Schrift enthält überdies manches lokalgeschichtlich Interessante und ist ganz vortrefflich geschrieben (von J. Pfenner), ausgezeichnet auch — was sonst bei patriotisch begeisterten Schriften eine Seltenheit — durch große Mäßigung gegenüber dem Feinde von ehemals. Daß dem Tirolervolke auch das Bild des Verräthers an der gemeinsamen heiligen Sache vor Augen geführt wird, mag heilsam sein. Die Schrift ist auch äußerlich sehr wohl ausgestattet.

Dr. Michael Bach. Ein Gedächtnißblatt auf dem Grabe des unvergeßlichen Lehrers und Naturforschers von L. Habrich, Seminarlehrer in Boppard. Mit dem Bilde Dr. Bachs. 64 S. 12°. Boppard a. Rh., K. Richters Buchhandlung, 1892. Preis 60 *Pf.*

Als christlicher Naturforscher von Bedeutung, als praktischer Katholik und liebenswürdiger Mensch hat Dr. Bach es wohl verdient, im Gedächtniß der Menschheit fortzuleben. Er gehörte zu jener Klasse von Forschern, die durch das Eindringen in die Geheimnisse der Natur noch gläubiger und gottesfürchtiger, durch die in den Geschöpfen sich offenbarende Allmacht, Weisheit und Liebe des Schöpfers zu wahrer Gottesfurcht, Andacht und Nächstenliebe begeistert werden. Aus schwierigen Anfängen hat er sich, allein getragen durch rastloses Streben, zum angesehenen Fachgelehrten emporgearbeitet. Aber als „lehrfreudige Natur“, als echter Lehrer von Gottes Gnaden, wußte er auch aus der Fülle seines Wissens in geschmackvoller und volksthümlicher Form der großen Menge mitzutheilen. Seine ausgezeichneten populären Schriften „Studien und Lesefrüchte aus dem Buche der Natur“ und „Die Wunder der Insektenwelt“ haben bedeutenden Erfolg und erzielten nicht bloß allenthalben glänzende Besprechungen, sondern auch eine Reihe von Auflagen, selbst noch nach seinem Tode. Von den „Studien und Lesefrüchten aus dem Buche der Natur“ liegt aus der letzten Zeit der 4. Band der vierten, von Jülkenbeck bearbeiteten Auflage (Paderborn, Schöningh) vor, sowie der 1. Band der achten, von Berthold besorgten Auflage (Köln, Bachem). Das Hinscheiden des so verdienten christlichen Gelehrten (17. April 1878) ist indessen außerhalb seiner Vaterstadt kaum beachtet worden, und seine Person ist seitdem ziemlich in Vergessenheit geblieben.

Der Verfasser hat eine Pflicht der Pietät erfüllt, indem er über Bachs Leben Notizen sammelte, um sie zu einem biographischen Gesammtbild zu verarbeiten. Dasselbe wurde zuerst in der von Herrn Stadtpfarrer Robert Kiel vortrefflich redigirten „Katholischen Schulkunde" (Heiligenstadt, Corbier) abgedruckt und liegt jetzt in etwas erweiterter Ausgabe vor. So viele anziehende und lehrreiche Momente finden sich in Bachs Charakter und Lebenslauf, daß man nur wünschen kann, ein recht guter Erfolg dieses bescheidenen Schriftchens möge den Weg bahnen zu einer ausführlichern Bearbeitung, in welcher Bachs noch vorhandene Aufzeichnungen ausgiebiger benutzt werden und die Darstellung nicht bloß Lehrer- und Bopparder Freundeskreise, sondern den ganzen ausgedehnten Kreis christlicher Naturfreunde im Auge haben könnte.

Miscellen.

Marie, Königin von Bayern. Der königlichen Dulderin ist endlich ein Gedenkblatt gewidmet worden in der Schrift: Marie, Königin von Bayern. Ein Lebensbild von Marie Schultze. München, H. Korff, 1892, 70 S. 4°. Selten hat eine Fürstin in dem Grade als Beispiel aller Frauen- und Christentugenden dem Lande vorangeleuchtet, ganz in aller Stille soviel Segen und Erbauung um sich verbreitet. Selten ist eine Königin durch die Anmuth ihrer natürlichen Gaben, wie durch ihre tragischen Schicksale als Gattin und Mutter so sehr der Liebe und Theilnahme werth gewesen. Aber seltener noch ist eine fürstliche Frau, die in dem Maße aller Verehrung würdig war, vor der Welt im großen so leicht und schnell der Nichtbeachtung und Vergessenheit anheimgefallen.

Marie von Bayern war keine Culturdame, sie hat sich nicht darin gefallen, freigeistige Briefe zu schreiben, hat nicht schöngeistige Freundschaften gepflegt, nicht in die hohe Politik sich eingedrängt, nicht als Ballkönigin um die Bewunderung ihrer Vasallen kokettirt. Hätte sie solche Ruhmestitel, längst hätte ein Legendenkranz sich um sie gebildet, ihr Leben wäre bis ins kleinste beschrieben, ihre Briefe wären gedruckt und commentirt, ihr Bild als das einer gefeierten Olympierin fände sich in tausend Formen und Gestalten über das Land verbreitet. Aber sie war eine echte „deutsche Frau", so wie man sie in deutschen Landen bald nicht mehr kennt. Am Schmerzenslager der Verwundeten, in der Hütte der Nothleidenden, am Fuße des Altares hat sie die Stunden ihres Glanzes und ihres Glückes gehabt. Sie war eine demüthige Christin, eine ernste Convertitin der katholischen Kirche. Sie hat als echte wahre Tochter der katholischen Kirche, als „echte wahre Königin der Bayern" ihren schmerzensreichen Lauf vollendet. „Sie verstand es aufs beste, dem Ge-

mahl bei Ausübung des fürstlichen Berufes nach schönster Frauenart da beizustehen, wo es galt, neben der Majestät und Stärke des Königthums, sanfte Hoheit, Milde und Zartsinn zum Ausdruck zu bringen. Als erste Frau des Landes wußte sie, daß sie mit dem Beispiel echter Frauentugend voranzuleuchten habe, und sie hat es in allen Lebenslagen auch treulich gethan." „Ihre Majestät ist ohne den geringsten Klagelaut hinübergegangen," wurde nach ihrem Tode authentisch berichtet, „ruhig, gefaßt, klar bis zum letzten Augenblick, ein erbauendes Beispiel frommer Ergebung und siegesgewisser Glaubensstärke gebend. Ihr Sterben war kein Kampf, vielmehr ein beneidenswerthes, freudiges, heiligmäßiges Eingehen in eine bessere Welt."

Eine so werthe Gabe, wie das Erinnerungsblatt an die edle fürstliche Frau, einer Kritik zu unterziehen, ziemt sich nicht. Es ist von feinfühlender Damenhand mit hingebender Wärme und nicht ohne Geist geschrieben. Es bietet manches Ansprechende, manches, was allgemeinern Interesses werth. Auch Bilderschmuck und Ausstattung sind so, wie es dem Gedenkblatt an eine Königin gebührt. Aber es bleibt wahr, daß dasselbe den Wunsch, die hohe Frau in ihrem Leben näher kennen zu lernen, weit mehr wachruft, als denselben befriedigt. Es ist mit soviel Zurückhaltung und „Vorsicht" geschrieben, daß es mehr für bestimmte, eng abgegrenzte Kreise, denn für diejenigen geschrieben erscheint, denen das Bild der Christentugend an einer Königin als Himmelsgabe willkommen wäre. Ein gutes Beispiel vom Fürstenthrone thut doppelt wohl und doppelt noth in unserer Zeit. Warum die Schrift, welche so zärtliche Verse Maximilians II. zum Abdruck bringen konnte, nicht einen einzigen Brief der Königin, deren mehrere doch dem Inhalte nach gegeben werden, auch im Wortlaut bieten durfte? Warum die vollständig vorhandenen täglichen Aufzeichnungen einer solchen Fürstin so ganz ein Buch mit sieben Siegeln bleiben müssen? Warum vor allem das religiöse Leben, das recht eigentlich das Leben der edlen Königin gewesen ist, so ganz im bescheidensten Hintergrund verschwinden muß? Historisch treu wird nie ein Bild der Königin Marie sein, das nicht vor allem in ihr die Christin zeichnet. Eine kleine Monatschrift der holländischen Redemptoristen (De Volks-Missionaris 1890, Mei, S. 272 ff.) bringt den längern Bericht einiger Redemtoristenpatres aus Oesterreich über die von ihnen in den letzten Jahren abgehaltenen Volksmissionen zum Abdruck, worin ausführlich auch der Königin gedacht wird: „Zu Elbigenalp zählten die Missionäre unter ihrem Auditorium täglich eine Zuhörerin, welche wohl besondere Erwähnung verdient. Es war die erlauchte Convertitin, welche am 19. Mai des vorigen Jahres [17. Mai 1889] gestorben ist, die Königin-Wittwe von Bayern, Schwester [Cousine] Wilhelms I., Kaisers von Deutschland. Die innige Frömmigkeit, mit der sie zehn Tage hindurch allen Predigten der Patres beiwohnte, machte sowohl auf diese, als auf ihre Zuhörer den tiefsten Eindruck. Gewiß gab es selten einen Fürsten oder eine Fürstin, die dem irdischen Glanz seines Namens weniger Werth beigelegt und ihm mehr unvergängliche Ehre verliehen hätten. Sie lebte dort [in Elbigenalp] einfach in Kleidung und Umgebung und unerschöpflich im Wohlthun. Sie war so demüthig, daß sie in Gegenwart der Missionäre die

bittersten, kränkendsten Verdemüthigungen mit der größten Ruhe anhörte. Kurz, ihr ganzes häusliches Leben war ein Vorbild für alle. Wenigstens viermal jede Woche ging sie zum Tische des Herrn, und um ihre Seele stets von Makel frei zu halten, wenigstens zweimal zur Beichte. Sie war nicht zu bewegen, in der Kirche einen eigenen Platz einzunehmen; sie wollte beten mitten unter dem einfachen Landvolke. ‚Denn', sagte sie, ‚vor der Majestät Gottes, des Königs des Himmels, ist alle irdische Größe ebenso gering, ebenso hilfsbedürftig, wie die der ärmsten Hirtin.' Einst wollte der Pfarrer des Ortes einem Kranken die heiligen Sterbsacramente spenden, aber er fand niemanden in der Nähe, der das heilige Sacrament begleitet hätte. Zufällig verrichtete die Königin in der Kirche eben ihre Andacht. Sie bemerkt die Verlegenheit des Priesters, steht auf, tritt in den Chor, nimmt Laterne und Schelle und bietet sich an, mit ihm zu gehen. Die erstaunten Landleute konnten dann Augenzeugen sein, wie die greise Fürstin in tiefer Demuth den König des Himmels auf dem Wege zur entlegenen Hütte des Kranken begleitete." Die Königin Marie betend vor dem heiligen Sacrament der Krankenhütte zuschreitend — das wäre eine Zierde mehr gewesen unter den freundlichen Bildern, die das Gedenkblatt schmücken.

Ein protestantischer Professor über katholisches Mönchsleben. Der Katholik ist so wenig gewöhnt an eine auch nur einigermaßen billige und verständige Beurtheilung seiner heiligsten Institutionen von Seite erklärter Atheisten wie gläubiger Protestanten, daß auch ein sehr geringes Maß von Verständniß und Gerechtigkeit, das auf solcher Seite sich einmal kundgibt, ihm fast Erstaunen und eine Art von Anerkennung abnöthigt. Wer auf einem der jüngsten Hefte eines protestantischen Broschürenwerkes den Titel las: „Deutsches Klosterleben im 13. Jahrhundert nach Cäsarius von Heisterbach von Professor Dr. Ludwig Schädel", war darauf gefaßt, mit den landläufigen Verzerrungen und Verleumdungen des Ordenslebens ergötzt zu werden. Aber in diesem Falle wird glücklicherweise die Erwartung nicht ganz erfüllt. Manches in der Schrift zeigt noch gemeinsamen Boden, auf dem eine Verständigung möglich wäre, und wenn nicht gerade als glücklicher Forscher und Beurtheiler, so doch als Mensch und Christ wird der Verfasser zuweilen dem katholischen Leser näher gerückt, als er selbst es ahnt. Hinneigung zu der katholischen Kirche kann man ihm freilich nicht nachrühmen und ebenso wenig ein feinfühlendes Verständniß für katholische Anschauung. Um in ersterer Beziehung allen Verdacht abzuwälzen, werden in das deutsche Klosterleben des 13. Jahrhunderts! — einige Ausfälle gegen die Jesuiten künstlich eingeflochten, und Cäsarius von Heisterbach wird, allerdings mehr insinuationsweise, als Gegner des Papstes und Parteigänger der Staufen zu erkennen gegeben — in entschiedenem Gegensatz zum Thatbestand. Andererseits wirkt es komisch, wenn dem Mönche Cäsarius „Barbarismen" im lateinischen Ausdrucke vorgehalten werden, von denen die Mehrzahl als Ausdrücke dem Vulgata-Texte der Heiligen Schrift entlehnt sind, oder wenn das räthselhafte „daemonium meridianum" den Verfasser zu tiefsinnigen Betrachtungen veranlaßt. Der-

selbe kann nicht begreifen, wie nach Cäsarius aus der sündhaften Traurigkeit eines Mönches das Laster der acedia hervorgehen könne. Der erfahrene Novizenmeister, der frommbeschauliche Mönch, muß hier wohl in „einer Unklarheit der Anschauung" „die verschiedenen Stufen dieses räthselvollen Seelenleidens vermischt haben" — weil er mit den Darlegungen eines modernen protestantischen Ethikers (Gaß, Geschichte der christlichen Ethik) nicht übereinstimmt. Der Mönchsfehler des fervor indiscretus wird mit „Biereifer" übersetzt, die „Berufsgeschichte" der verschiedenen Mönche mit „Bekehrungsfabeln". Mit der „Conscientia cauteriata" weiß der Verfasser sich ebenso wenig zurechtzufinden, wie mit dem conscientiam fodere (das Gewissen ergründen, durchforschen). Daß vom Teufel bei Cäsarius bald in der Mehrzahl, bald in der Einzahl die Rede ist, bringt ihn in große Verlegenheit, und er ist glücklich, S. 24 wenigstens feststellen zu können, daß „Dämon" und „Teufel" bei Cäsarius ganz dasselbe bedeute. Von einem Mönche, der [allerdings, wie verschwiegen wird, auf Befehl seines Obern] etwas ausgesagt, was auf seine himmlische Begnadigung Bezug hatte, meint der Verfasser: „Es scheint, daß der beschränkte Mönch zwar humilitas im hinreichenden Maße besessen, aber mit modestia knapper ausgerüstet war." Solche komische Effecte hätten sich leicht vermeiden lassen, wenn ein Gedankenaustausch mit einem katholischen Theologen oder eine Befragung der katholischen ascetischen Literatur für der Mühe werth erachtet worden wäre.

Noch minder entschuldbar ist der Verfasser hinsichtlich der großen Ungenauigkeit in der Darstellung dessen, was er Cäsarius entlehnt. Weniges nur ist unentstellt geblieben; zuweilen sind gerade die wichtigsten Züge der Erzählung weggelassen, zuweilen ist Unwahres eingeflossen, an Uebertreibungen und unberechtigten Verallgemeinerungen fehlt es nicht. Soviel Erhebendes, innig Schönes und wahrhaft Wohlthuendes liegt in der Schrift des Cäsarius, mit der Professor Schäbel sich beschäftigt; aber in der Darstellung des Verfassers tritt dies ganz zurück hinter dem, was Skandal, Schlüpfrigkeit und menschliches Sündenelend ist. Der Gesammteindruck der beiden Schriften ist der gerade umgekehrte; die Schrift des Professors verhält sich zu der des Mönchs in dieser Beziehung ähnlich wie die negative Platte zur Photographie. Selbst da, wo Erzählungen von tiefer Lebenswahrheit und ergreifendem Ernste wiedergegeben werden, fehlt kaum irgendwo eine höhnische oder frivole Wendung, die den Eindruck stört. Es mag dem Verfasser Ernst gewesen sein mit der Versicherung, „er habe hauptsächlich die religiöse Stimmung und Anschauung" der damaligen Mönchskreise hervorzuheben gesucht. Aber die That ist hinter dem guten Willen meilenweit zurückgeblieben. Er hat jene religiöse Stimmung und Anschauung nicht nur nicht hervorgehoben, sondern sie nicht einmal — erfaßt.

Auch sonst blickt die Befangenheit des deutschen Professors gar viel hervor. „Der vielgepriesene Cäsarius von Heisterbach", „der überaus fruchtbare Schriftsteller" wird von ihm wiederholt gelobt. Er ist ein guter „Dialektiker" und „von geradezu bewunderungswürdiger Schriftkenntniß", dabei „oft recht geistreich". Er hat auch viele und weite Reisen gemacht. Seine Darstellung ist „musterhaft klar und anschaulich, sie erhebt sich auch zu rhetorischer Schön-

schilderung bei betrachtenden Stellen, Kraft und Wucht zeichnen den Stil aus und verrathen eine beträchtliche Schulung"; er ist „nicht ohne schriftstellerische Kunst"; „Historiker haben an ihm den Historiker erkannt." „Von Cäsarius rühmt einer der belesensten evangelischen Kirchenhistoriker, er habe uns in diesem ‚Dialogus' ein überaus lebensfrisches und farbenreiches Sittengemälde geschenkt." „Cäsarius ist nicht kleinlich", sein „subjectiver Wahrheitssinn", wie seine Bescheidenheit werden anerkannt. Aber trotz alledem — „seine geistige Bildung stand nicht sehr hoch". Warum? — „Die antike Literatur, oder die vor seiner Lebenszeit liegende Geschichte unseres Vaterlandes bilden keinen lebendigen Hintergrund seines Bewußtseins"!

Cäsarius war classisch gebildet; in ganz natürlichem Zusammenhang, wie von selbst, fließt ihm zuweilen auch bei seinen frommen Schriften ein classisches Citat aus der Feder. Allein er hat Geschmack genug, in Werken, die vorwiegend der Erbauung, theilweise auch der theologisch-praktischen Schulung der jüngeren Ordensgenossen dienen, nicht mit der eigenen Belesenheit und den Namen heidnischer Autoren zu prunken, und in einer Schrift, die ausgesprochenermaßen nur zeitgenössische Ereignisse berichten soll, wird nur selten und beiläufig auf die Geschichte der Vergangenheit zurückgegriffen. Also weil Cäsarius thut, wie jeder wirklich reife und gebildete Schriftsteller thun muß, steht seine geistige Bildung nicht hoch! Freilich, die „Bildung" eines deutschen Professors hatte er nicht.

Daß des Cäsarius Lehre von der Beicht gar nicht verstanden und deshalb als das „Untheologischste, ja Unchristlichste in seinem ganze Buche" bezeichnet wird, darf kaum überraschen. Wie es scheint, wurde sie überhaupt nur zum Theil gelesen. Ein paar Züge naiver Kundgebung des Vertrauens zu den Heiligen führen zu dem Schlusse: „Die Trennung zwischen den Bildern der Heiligen und ihnen selbst ist nicht sehr tief ins Bewußtsein übergegangen."

Dr. Schäbels Broschüre als Werk, wenn auch nur als populäre Schrift, des Historikers betrachtet, bleibt demnach auch hinter recht bescheidenen Ansprüchen zurück. Wer sie Punkt für Punkt mit des Cäsarius „Dialogus" vergleicht, hat Mühe, sich des Unwillens zu erwehren. Und doch ist die Schrift beachtenswerth durch manchen Ausspruch, den man nicht leicht von Protestanten zu hören bekommt, und durch manches treffende Wort, das man ihm danken möchte. Hier und da finden sich ganz vortreffliche Bemerkungen, z. B. wo Schäbel sich ausspricht gegen die Sucht, für die kindlichen Wundererzählungen des Mittelalters „heidnisch germanischen Hintergrund", „mythologischen Untergrund" zu finden. „Diese Deutungen, an nebensächliche Züge sich anklammernd, und mit dem sichtlichen Zwecke [?] der katholischen Anschauung Anstößiges auf einen andern Tisch abzulegen, kommen mir vor, wie die Versuche findiger Zollbeamten, überall Kisten mit doppeltem Boden zu sehen, wo die Sache ganz einfach, d. h. wo die Marienmär festverbunden und geschwisterlich ähnlich mit hundert ähnlichen kirchlichen Legenden auftritt." Nicht minder zutreffend ist die Bemerkung, „daß die Sittigung des deutschen Volkes damals noch in ihren Anfängen stand". „Man wähne nicht — wie diese selbstgefällige Mär von der Tugendreinheit der Germanen, an Tacitus anlehnend, umgeht —, daß

das deutsche Volk in die Ehe mit dem Christenthum die Mitgift einer besonders reinen Sittlichkeit mitgebracht hätte. Die Geschichte und die Sagen der Völkerwanderung, die Leges aller deutschen Stämme, die Rechtsgewohnheiten, die poetische Literatur . . . jede Stadtchronik zeigen uns das Gegentheil: eine wilde, ungebändigte Sinnlichkeit, auch nicht ohne Verfeinerung und besondere Entartungen. . . . Daß dieser Naturgrund glühender Wildheit auch in den Klosterleuten aufkochte und schäumend hervorbrach, wer dürfte sich darüber wundern?" Mit Beifall erwähnt der protestantische Professor der Erzählung aus Dialog, dist. VIII c. 70. von dem frommen Ritter, der so großes Vertrauen hat auf die Fürbitte des hl. Thomas von Canterbury, dem aber durch Betrug eine falsche Reliquie, ein Pferdezaum, dessen angeblich der Heilige sich oft bedient haben soll, um vieles Geld aufgebunden wird. „Gott aber", schreibt Cäsarius, „dem nichts unmöglich ist, und der den Glauben des Ritters belohnen wollte, würdigte sich, zur Ehre seines Martyrers durch eben diesen Pferdezaum viele Wunder zu wirken. In Anbetracht dessen baute der Ritter zu Ehren des Martyrers eine Kirche und ließ statt der Reliquien den Pferdezaum des Betrügers daselbst niederlegen." Dazu bemerkt der Professor: „Gerade wo die Sache ins Verkehrteste umzuschlagen scheint, zeigt sich einmal die Reinheit des Gedankens . . . hier ist die Sache nichts, die Idee alles." Wenn er endlich spricht von den „zahlreichen Stellen" bei Cäsarius, „welche Weizsäcker veranlassen zu urtheilen: ‚die Moral des Cäsarius ist eine vielfach wahrhaft evangelische'", und wenn er dann diese nichtssagende Phrase corrigirt und dafür das Attribut „echt christlich" gerechter findet, so möchte man für dieses rechte Wort zur rechten Zeit wahrhaft dankbar sein.

Am meisten Interesse erregen jedoch die Aussprüche über das Ordensleben selbst: den „goldenen Grund des innigsten Gefühlslebens der frommen Klosterleute" will er ja erforschen, das in Cäsarius „rein verkörperte Mönchthum", die „Lichtgestalt des Mönchthums". „Niemand [?] erfreut sich mehr an den Zerrbildern des Klosterlebens, wie sie das Jahrhundert der ‚Aufklärung' mit Vorliebe ausmalte . . . Auch der Freigeist läßt ihm jetzt seinen großartigen subjectiven Werth. Aber man wird dem Klostergedanken damit allein noch nicht gerecht — und vielleicht auch uns selbst nicht: das Mönchthum als ein großartiger Versuch, die Frage der Nachfolge Christi zu lösen, bedarf immer noch weiterer Würdigung. Wenn es das nicht leistete, was es wollte [?], hat es nicht darum doch vielleicht geleistet, was heute ungethan bleibt? . . . Dem Mittelalter brachte das Mönchthum, außer seiner religiösen Aufgabe, noch viel andern Segen. Mit der Erziehung, dem Bodenbau, der Krankenpflege (in vielen Klöstern wohnten auch Landärzte) vereinte es in sich die Leistungen unserer Banken, Renten und Lebensversicherungsanstalten, wie das jedes einigermaßen vollständige Klosterarchiv beweist." „Reichliche Gastfreundschaft wird in dem Kloster geübt", und noch mehr Wohlthätigkeit gegen Dürftige. „Dieselben Mönche, die nie einen Bissen Fleisch essen, schlachteten in einer großen Hungersnoth täglich einen Ochsen, als das Volk hungernd um ihre Mauern ausharrte . . . andere Klöster speisten damals (nach einer Vorlage des Evangelium) täglich 5000 Menschen." Das Leben im Kloster ist hart.

„Als caminus paupertatis, als Feuerofen der Entbehrung umschreibt Cäsarius das ärmliche Klosterleben.“ „Tage behaglicher Ruhe bot Heisterbach dem Mönche nicht.“ Die Zucht war streng. „Es ist sicherlich kein Beweis gegen, sondern für die Bevölkerung der Cistercienserklöster, wenn aus einem hundertjährigen Zeitraum von beiläufig (im Jahr zuletzt) 20000 Klosterleuten nur die wenigen bösen Beispiele sich berichten lassen. Daß sie gerade sorgsam gebucht sind, dürfen wir bei dem mahnend-ernsten Charakter des Dialogs ... sicher annehmen.“ „Auch von Streit, Haß und Neid innerhalb des Ordens sind fast wenig Spuren; auch da wird der Neid bald durch demüthig dienende Liebe überwunden“ ... Auch „Ordensneid und Ordenshaß ... ist dem massenhaften Stoffe unseres Buches — der Dialogus des Cäsarius enthält 800 Erzählungen — fremd“. „Unwiderleglich zeigen zahlreiche Erzählungen des Cäsarius, daß damals ein gleichsam ansteckendes Drängen zum Klosterleben waltete. Königskinder und Bettler, Canoniker und Studenten, alle strömten hinein ... Man glaubte dem Himmelreich Gewalt anzuthun, es an sich reißen zu können ... Der innige Drang, das Heil der Seele zu sichern, war in weitaus den meisten Fällen der treibende Grund.“ Waren doch auch die Cistercienserklöster „lediglich der Erbauung und Seelenpflege gewidmet“. „Standhaft verharrend wird da der Fromme wohl von Gott sichtlich begnadet ... Da kann der Standhafte rühmen, daß Gottes Gnadenhand über ihm walte; in ihm glüht der inbrünstige rechte Feuereifer ... gestählt ist er jetzt gegen die sagittae ignitae des Teufels, die Feuerpfeile, die er nicht mehr fühlt — und, was das höchste ist: wie der fabelhafte Salamander glüht er nicht im Feuer selbst; nescit taedere, er ist unverdrossen, vir fortis et fervens...“ — „Da war wirklich eine Gemeinschaft von Menschen, die Hand in Hand zum Himmelreich drangen, den Sieg gemeinsam genossen, die Niederlagen gemeinsam beklagten; es war wie eine Kette von Alpenhelden, die, ans Seil gebunden, den Berg von der steilsten Stelle nehmen. Jeder Fehltritt zittert durch alle hindurch, sie können gemeinsam den Gestürzten aus dem Eisloch heben, aber auch ein leichtes Gleiten kann alle fällen.“ Ueberdies aber sind dem Mönche „alle himmlischen Mächte zum Beistand bereit“. „Es ist ein Gedanke nicht ohne Tiefe, daß diesen Vorkämpfern gegen den Satan (den Mönchen) besondere Helfer zur Seite stehen. Es ist insbesondere die heilige Jungfrau und die Schutzgeister, Apostel und Heilige.“

Der Verfasser hat von Anfang an die Frage des Klosterlebens als „Zeitfrage“ behandeln wollen. „Darf man die Frage nicht aufwerfen: sagt uns das echte, wahre Mönchthum nichts Erhebendes, war nicht doch ein Segen darin? Könnten nicht Vereine zusammenlebender Junggesellen wieder und Jungfrauen — activer, wie die friedlichen evangelischen Stiftsinwohnerinnen, ohne doch gleich Diakonen oder Diakonissen zu sein — von tausendfachem Segen sein?“ Diese praktische Tendenz der Schrift allein macht es einigermaßen begreiflich, was nach so begeisterten Schilderungen in Erstaunen setzt, daß dieselben beschlossen werden mit dem „Spruch des Reformators Bucer: die Verzweiflung macht einen Mönch, aber man muß hinzusetzen: die Verzweiflung behält ihn.“ „Was zunächst als eine Freistatt reinen Gottesdienstes

und seligen Friedens erschien, das Kloster, ist näher besehen, ein glühender Boden, auf dem der Fuß nicht sicher ruht, und wohin die Brandpfeile des Bösen [d. h. die Versuchungen] am brennendsten niederfallen. Und daß diese satanischen Angriffe gerade aus den Einrichtungen des Ordens ihre giftige Art gewinnen, das war nicht zu verkennen [?]. Dagegen halfen alle Wunder und Visionen nichts ... Man stand in Brandungen, die alle Kraft des ganzen Ordens, all seine Beter vergeblich bekämpften. Es galt nicht bloß dominum sustinere, die Prüfungshand des Herrn leiden, sondern die ganze Hölle flammte ihnen entgegen." Aber es kommt noch besser. Der Grund des Uebels lag „an dem Nachlasse der innern Kraft, an dem Versagen des Glaubens an sich selbst". „Man kann bei Cäsarius etwas wie Pessimismus nicht verkennen. Das in ihm rein verkörperte Mönchthum hatte den Glauben an sich selbst verloren, an seinen Sieg über Satan und Welt, vielleicht auch an die eigene, absolute [?] Nothwendigkeit."

Wer aus dem stillen Himmelsfrieden, der in Cäsarius frommen Erzählungen widerstrahlt, Verzweiflung und Pessimismus herauslesen kann, der erklärt sich damit für unfähig, ein katholisches Erbauungsbuch zu verstehen. Genau dieselbe Anschauung von Welt und Leben wie Cäsarius lehrt 200 Jahre später der Verfasser der Nachfolge Christi. Man lese, was der Mönch Thomas von Kempen schreibt über das klösterliche Leben, und vergleiche damit die Worte des Professors: „Alle haltenden Fäden des Mönchthums sind bereits bei Cäsarius herausgezogen und, was von ihnen konnte zum Himmel führen: Arbeit, Gebet, Entsagung, vor allem Verinnerlichung des Lebens in Gott, das hatte sich aus der einheitlichen Verschlingung im Klosterleben losgesträhnt." — Gerade den Klöstern, gerade Männern wie Cäsarius verdanken wir so manches Büchlein voll Gottinnigkeit und himmlischer Salbung, jene lieblichen Schriften der Erbauung, an denen noch heute die Gläubigen, unter Katholiken wie Protestanten, ihr Herz zu erquicken und ihre Gottesliebe zu entflammen suchen. Das sind jene Schriften, von denen noch 1887 ein anderer protestantischer Professor, Dr. Karl Müller, geschrieben hat: „Ich kann auf die bekannte Thatsache hinweisen, daß seit fast drei Jahrhunderten katholische, mittelalterliche Erbauungsbücher auch in evangelischen Kreisen mit Begierde gelesen werden und dabei bis auf den heutigen Tag als besonders geeignet gelten, wahres evangelisches Leben zu pflanzen und zu fördern" (Theolog. Studien und Kritiken S. 581). Wie es scheint, haben doch nicht alle Verzweiflung und Pessimismus daraus gelesen.

Mittelalterliche Kunstdenkmäler in Subiaco und Monte Cassino.

Roms Kaiser waren nicht zufrieden, die Pracht ihrer Stadt durch die glänzendsten Bauwerke zu erhöhen; auch die Umgegend schmückten sie mit großartigen Palästen. Am Fuße des wasserreichen Tibur, wo das Sabinergebirge sich in die ehemals so reiche, jetzt so vereinsamte Campagna senkt, erbaute der vielgereiste Hadrian seine großartige Villa. Da suchte er die schönsten Werke der Architektur, Plastik und Malerei, die er in Griechenland und Aegypten bewundert hatte, nachzubilden und zu einem vielgestaltigen Ganzen zu vereinen. Nero war weiter hinaufgezogen an den Ufern des schäumenden Anio, dem Tibur seine wundervollen Fälle verdankt. In einer der malerischsten Schluchten jenes Gebirges, wo der anschwellende Fluß zwischen himmelhohen Felswänden sich hindurchwindet, um dann mit seinen durchsichtigen Wellen ein langgestrecktes, wohlbebautes Thal zu befruchten, hatte der Kaiser sich einen Ort ausersehen, der ihm in den heißesten Tagen des italienischen Sommers Schatten und Kühlung bot und seinen Blick fesselte durch reiche Cultur oder durch wilde Bergschluchten, je nachdem er dem Fluß folgte oder sich ihm entgegenwandte. Um malerische Anlagen zu erhalten, hatten die Architekten das rasch herbeieilende Wasser gezwungen, sich in drei übereinanderstehenden, tiefen Seen zu sammeln, an deren Ufern sie Tempel, Villen und Bäder erbauten. Doch ein Blitzstrahl traf bei einem Gastmahl den Becher, welchen Nero eben an den Mund setzen wollte[1], und verleidete ihm den Aufenthalt. Die wilden Horden der Völkerwanderung verbrannten die bereits lange verödeten Paläste und bewirkten, daß jene Bewohner des reichen Thales, welche noch in den Ebenen wohnten, hinaufzogen auf die Bergesspitzen und neben den alten befestigten Plätzen neue, unzugängliche, mit Mauern,

---

[1] Tacitus, Annales XIV, 22.

Wällen und Abhängen geschützte Dörfer und Städte erbauten. Die Leitungen, welche die reinen Wasser des Anio nach Rom führten, zerfielen, das Wasser brach die Dämme und machte zwei jener Seen verschwinden.

Die stets von neuen Feinden verfolgten Hirten und Ackersleute schlossen sich immer mehr ab von der Außenwelt, so daß nur ein unbedeutender Ort an der Stelle blieb, an der einst Nero mit kaiserlicher Pracht seine üppigen Feste gefeiert hatte. Er lag unterhalb des dritten Sees, dessen Dämme erst 1305 weggerissen wurden[1], darum nannte man ihn Sublaqueum oder Sublacus, woraus Subiaco ward.

Jahrhunderte hatten den Barbaren geholfen, die Trümmer der Villenanlage Nero's fast ganz verschwinden zu machen. Da stieg von Affile, deren Bewohner auch auf einem jäh abstürzenden Gipfel Sicherheit gesucht hatten, ein kaum dem Knabenalter entwachsener Jüngling herab. Rom, sein reiches väterliches Erbe und alle Verwandten hatte er verlassen. Kurze Zeit vermochte die treu ergebene Amme ihn in Affile zurückzuhalten. Als aber Benedikt durch Gebet ihr ein zerbrochenes Gefäß hergestellt hatte, war die Bewunderung der Einwohner so gestiegen, daß er sich weiter zurückzuziehen entschloß[2]. Er kam ins Thal des Anio und nach Subiaco. Dort folgte er dem Flusse und stieg hinauf in die Felseneinöde. Ein Mönch, Romanus genannt, gab ihm ein rauhes Gewand, wie Einsiedler es zu tragen pflegten, und begleitete ihn bis zu einer am steil abfallenden Abhange befindlichen, fast unzugänglichen Höhle. Sie liegt 1900 m über dem Meer, 120 m über dem Bett des Anio und ist von ihm 180 m entfernt. Drei Jahre lebte Benedikt hier einsam „und aller Welt verborgen, mit Ausnahme des einzigen Romanus, der ihn, wie Bossuet sagt, mit dem Rest seines Fastens ernährte; aber, da er zur Höhle selbst nicht hinunterkommen kann, ihm das Brod an einem Strick hinablassen muß, an dem ein Glöcklein befestigt war, mittelst dessen Benedikt inne wird, daß die christliche Liebe ihm seine Nahrung bringt. . . . Das war die harte und rauhe Wiege des Mönchthums im Abendlande. In dieser Grabeshöhle, wo sich das zarte Kind der letzten römischen Patricier lebendig begraben hatte, ist die endgiltige Form des Mönchthums, d. h. die Vollkommenheit des christlichen Lebens geboren. Aus dieser

---

[1] Mabillon, Annales ordinis S. Benedicti. I, 4.

[2] S. Gregorii M. dialog. lib. II. c. 1. Dies zweite Buch der Dialoge des hl. Gregor ist fast die einzige Quelle für St. Benedikts Leben. Die handlichste und beste Ausgabe: S. Gregorii Magni dialogorum liber secundus in Vita et regula SS. P. Benedicti. Ed. Mittermüller. Ratisbonae, Pustet, 1880.

Felsengrotte, aus diesem Dornengestrüpp sind jene Legionen von Mönchen und Heiligen hervorgegangen, deren unüberwindlichem Aufopferungsgeiste die Kirche ihre ausgedehntesten Eroberungen und ihre ruhmreichsten Erfolge verdankt. Aus diesem Springquell quillt der unversiegliche Strom des Eifers und der religiösen Wärme.“ [1]

Zwölf Klöster für je zwölf Mönche gründete St. Benedikt in den Jahren 514—520 um seine Grotte. Im ersten, bei den „Bädern des Nero“, am untersten der drei Seen, wohnte er meist. Dort hieß er den hl. Maurus über das Wasser gehen, um den hl. Placidus zu retten; dort ließ er das Eisen, welches dem Goten in die tiefsten Fluten gefallen war, hervorkommen und sich wiederum in die Handhabe einfügen. Er weihte das Kloster dem hl. Clemens, dem ältesten Patron gegen alle Wassersnoth, weil derselbe als Martyrer im Meer endete und die See zurückwich, um den Zutritt zu seinen Reliquien frei zu machen. Das zweite Kloster trug den Namen der Martyrer Cosmas und Damian. Jetzt ist es soweit ausgebaut, daß es drei von schönen Säulengängen umgebene Höfe hat. Es wird S. Scholastica genannt und ist ein Hauptsitz des Ordens. Das Kloster bei der heiligen Grotte scheint bald eingegangen zu sein. Erst um 854 vernimmt man sichere Nachrichten über dessen Erneuerung. Damals weihte nämlich Papst Leo IV. in der heiligen Grotte einen Altar zu Ehren des hl. Benedikt und der hl. Scholastica, einen zweiten aber dem hl. Silvester. Um das Jahr 1053 erneuerte Abt Humbert von Subiaco die Kapelle bei der heiligen Grotte; Abt Johann V. aber, den Gregor VII. zum Cardinal erhob, bestimmte, das Heiligthum solle für seine Mönche das Ziel der jährlichen Bittprocession sein; denn wie der Papst diese Procession nach St. Peter geleite, müßten sie zur ehemaligen Wohnstätte ihres heiligen Vaters ziehen. Daß übrigens die heilige Grotte noch wenig besucht wurde, erhellt daraus, daß der zuletzt genannte Abt um 1090 einem Benediktiner Palumbus die Erlaubniß ertheilte, einige Jahre hindurch in der Höhle des hl. Benedikt ein Einsiedlerleben zu führen. Um das Jahr 1114 ließ Abt Johann V. einen bessern Weg zur heiligen Grotte machen und deren Altäre neu weihen [2]. Erst

[1] Montalembert, Die Mönche des Abendlandes. Deutsche Ausgabe. I, 13. Jenes vom hl. Benedikt zu Affile wiederhergestellte Gefäß hing zur Zeit des hl. Gregor beim Eingang der dortigen Kirche. Das Glöcklein des Romanus wird noch heute zu Subiaco bei der heiligen Grotte gezeigt.

[2] Mabillon, Annales III, 41; IV, 525; V, 51. 276. 591. Die Guida ai monasteri Sublacensi. Il sacro speco e santa Scolastica, guida o monografia

kurz vor 1200 wurde der Bau eines Klosters für zwölf Mönche begonnen. Innocenz III. besuchte es 1203 und vermehrte dessen Einkünfte. Die Zahl der Pilger nahm so zu, daß Abt Johann VI. nach 1217 eine neue Straße zur heiligen Grotte baute, welche bis zum Jahre 1688 diente, dann aber einer bessern weichen mußte, die von der Stadt Subiaco aus 2400 m lang ist und 125 m steigt.

Wer auf dieser noch immer beschwerlichen Straße neben schwindelerregenden Abgründen hinansteigt, erblickt das Kloster erst, nachdem er in dessen unmittelbarer Nähe angelangt ist. Die gewaltigen Unterbauten, auf denen es ruht, entstammen dem Ende des 13. Jahrhunderts. Neun aus Quadersteinen aufgethürmte Pfeiler steigen aus der Tiefe auf. Sie tragen beim Eingange zwei, am Ende einen Spitzbogen, dazwischen aber fünf Rundbogen. Da die Fundamente der letzten Strebepfeiler tiefer liegen, ruht auf ihren Bogen noch ein zweites Stockwerk mit niedrigeren und kleineren Bogen. Beide Abtheilungen, die auf den ersten niedrigeren wie die auf den fünf tieferen Pfeilern ruhenden, bilden eine Terrasse, auf der sich Kirche und Klostergebäude erheben. Letztere bilden ein Knie, indem deren kleinere Abtheilung mit sieben Fenstern im ersten Stockwerk die andere, welche 20 Fenster im ersten Stockwerk hat, in einem Winkel fortsetzt, der etwa anderthalb Rechte ausmacht. Die erste Abtheilung lehnt sich dicht an den Felsen an und umschließt die heilige Grotte; in der zweiten liegt die Doppelkirche mit zahlreichen Kapellen. Treten wir ein, um die mit allen Mitteln der Kunst ausgestatteten und durch große Erinnerungen geheiligten Räume der Reihe nach zu besuchen.

Ein kleiner Gang mit vier Gewölbeabtheilungen dient als erste Vorhalle. Im letzten Gewölbe erblickt man die im 15. Jahrhundert gemalten Bilder von vier berühmten Heiligen des Benediktinerordens, nämlich des Stifters und der Päpste Gregors d. Gr., Leo's IV. und Agatho's I. Unter ihnen steht auf der Oberschwelle einer kleinen Thüre die Inschrift:

† Sit pax intranti, sit gratia digna precanti †
Laurentius cum Jacobo filio suo fecit hoc opus.

„† Friede sei dem Eintretenden, würdige Gnade dem Betenden †
Laurentius hat mit seinem Sohne Jacobus dies Werk verfertigt."

---

per comodo dei forestieri del padre D. Oderisio Bonamore O. S. B. (Venezia, Tip. Patr. dell' Immacolata, 1884) bietet für die weitere Geschichte treffliche Anhaltspunkte.

Zwischen den Zeilen lief ein in Mosaik ausgeführter Streifen, laut Inschrift von den Mosaikarbeitern Laurentius und Jacobus nach 1200 angefertigt. Um 1235 verzierte der Mosaikarbeiter Cosmas mit seinen Söhnen Lucas und Jacobus den dritten Kreuzgang des zwischen der heiligen Grotte und der Stadt Subiaco liegenden Klosters der hl. Scholastica[1]. Wahrscheinlich haben also römische Mosaikarbeiter noch andere Theile des Klosters und der Kirche der heiligen Grotte mit farbenprächtigen Arbeiten geziert. Ueber ihre eben erwähnte Inschrift ward im 15. Jahrhundert ein allerliebstes Bildchen der Madonna mit ihrem Kinde gemalt, das den besten Arbeiten des Klosters zur Seite gestellt werden darf, aber leider durch Feuchtigkeit litt.

Die Thüre führt in einen andern, ehedem als Kapitelsaal dienenden Raum. Ueber dessen Eingang findet man in ihm eine Kreuzigung mit den hll. Benedikt und Franciscus, an der Längswand aber, den beiden Fenstern gegenüber, zwischen den mit reichen Ornamenten verzierten Pfeilern die fünf breiten Bilder Christi und seiner Evangelisten, über diesen eine von den hll. Katharina und Maurus begleitete heilige Familie. Es war freilich gewagt, diese Malereien Perugino zuzuschreiben; aber sie tragen doch zweifelsohne den Charakter seiner Schule, oder vielmehr der Maler von Perugia aus der Zeit jenes großen Lehrers des jugendlichen und noch in den alten Bahnen voranschreitenden Raffael. Leider sind sie übermalt, glücklicherweise nicht so sehr wie die vier Brustbilder in dem Gewölbe der ersten Eingangshalle. Indessen leuchten auch noch aus der Uebermalung der naiv fromme Sinn, das lebendige Gefühl und die weiche Grazie hervor, welche die aus Perugia stammenden Bilder der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts so werthvoll machen. Auch von der Farbenstimmung und von den Ornamenten hat sich noch so viel erhalten, daß die Schildereien selbst für ein Auge, das durch die in Italien überall sich darbietenden Kunstschätze verwöhnt ist, noch immer erfreulich und beachtenswerth bleiben. So sind sie wohl geeignet, hier am Eingange als Einleitung zu Besserem ihren Platz einzunehmen.

Am Ende dieser zweiten Vorhalle erblickt man eine große Statue des hl. Benedikt in sitzender Stellung, mit der Unterschrift: „St. Benedikt, Abt, der Provinz von Subiaco Gründer, Schutzherr und Vertheidiger. (Errichtet) am 13. November 1853.“ Dem Bilde gegenüber bieten zwei Inschriften folgenden Wortlaut:

[1] Guida p. 76 und 189. Ueber diese Mosaikarbeiten, die sogen. Cosmaten, vgl. besonders De Rossi, Bullettino II. serie. VI. p. 124 sg.

„Dies alte Heiligthum der heiligen Grotte, welches viele Jahre hindurch dem großen Vater, dem hl. Benedikt, als Wohnung diente, ward alle Zeit besucht von einer Menge durch Heiligkeit, Stellung und Gelehrsamkeit hervorleuchtender Personen. Unter ihnen sah man 20 Heilige, 14 Päpste, einen Kaiser, eine Kaiserin, einen König, zwei Königinnen und eine lange Reihe von Cardinälen, Bischöfen sammt unzähligen gelehrten und hervorragenden Männern. Sie zeigten sich alle bestrebt, die Wiege eines Ordens zu verehren, welcher so viel Dienste leistete der Kirche, der Wissenschaft und der bürgerlichen Gesellschaft.“

„Der große Papst und Kirchenlehrer St. Gregor bezeugt, daß die von unserem heiligen Vater Benedikt bewohnte Grotte, gläubig besucht, allezeit durch Wunder leuchtete.“

Noch eine dritte Vorhalle ist zu durchschreiten. Drei Denksteine sagen in ihr dem Pilger, daß die Päpste Pius VI. und VII. sowie Gregor XVI. hier eintraten und in der heiligen Grotte beteten; ein vierter, daß Pius IX. „als Abt von Subiaco“ hier die strengere Beobachtung der Benediktinerregel erlaubte.

Eine Thüre führt aus dieser Vorhalle in die Kirche, eine andere ins Kloster, wo ewiges Schweigen und fast ständiges Fasten herrscht, und wo das Beispiel, welches der hl. Benedikt vor anderthalbtausend Jahren gegeben hat, befolgt und nachgeahmt wird, so gut menschliche Kräfte es gestatten.

Dank der liebenswürdigen Güte und der Fürsprache des hochwürdigen Priors des Klosters der hl. Scholastica wurde uns der Eintritt gestattet. Da sahen wir die höchste Reinlichkeit, gepaart mit strenger Armuth und vornehmer Würde. Im Speisezimmer erfreute uns eine Reihe herrlicher Malereien. Die Wand hinter dem Speisetisch zeigt in sieben gemalten Nischen den Gekreuzigten zwischen Maria und Johannes, die hll. Benedikt, Scholastica, Johannes den Täufer, Gregor den Großen, Augustinus und Hieronymus, also zwischen den Lehrern und Vorbildern des abendländischen Klosterlebens, in dem der Christ dem Gekreuzigten ähnlich wird. Unter dem Bilde steht die ernste Mahnung:

Concio convescens fel et vinum meditare;
De Cruce gustavi cum plagis mortis amarae!

„Bei Tisch erinnere sich die Gemeinde an den mit Galle gemischten Wein. Am Kreuze habe ich ihn verkostet mit den Schlägen des bittern Todes.“

Die der Kreuzigung gegenüberstehende Wand, auf die der Blick der Speisenden fällt, sobald sie die Augen erheben, enthält ein großes Bild

des letzten Abendmahles. Auf einer der anderen Wände sieht man den hl. Hieronymus in sitzender Stellung, wie er seine Feder spitzt, um weiter zu schreiben in das vor ihm liegende Buch. Bereits steht dort: Ama scripturas et vitia carnis non amabis; totum te Deo redde, qui totum se obtulit ... „Liebe die heiligen Schriften und du wirst nicht lieben die Lüste des Fleisches. Gib dich ganz Gott hin, der sich ganz hinopferte.“

Erhebt sich der Blick nach oben, so findet er über dem Bilde des Gekreuzigten acht Propheten, aber in der Decke das Brustbild Christi und das Lamm Gottes zwischen den Evangelisten, dann die Apostelfürsten, die berühmtesten Schüler des hl. Benedikt: Maurus und Placidus, sowie zwei Engel. Alle diese Bilder stammen von der Hand guter Maler des 14. oder 15. Jahrhunderts, welche sich noch an die Formen des gotischen Stiles halten, obgleich sie ihn, wie dies ja in Italien stets der Fall war, freier und weicher behandeln, als dies bei uns im Norden geschah. Sie haben der Kunst gedient, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um nach dem Willen der Auftraggeber den Mönchen in schöner Form und lieblicher Art Tag um Tag die ernstesten Wahrheiten durch stetes Vorweisen historischer Thatsachen zu predigen.

Aus dem Speisesaal führt ein Weg zum Klosterhof. In ihm steht eine Statue des hl. Benedikt, der mit erhobener Rechten einem überhängenden Felsen laut der Inschrift befiehlt: Ferma, o rupe, non danneggiare i figli miei! „Halte, Fels, schädige nicht meine Söhne.“ Dies Gebot war um so nöthiger, weil schon oft Felsstücke von dem hinter der Kirche und dem Kloster steil aufsteigenden Berge sich losgelöst und die Gebäude erheblich geschädigt hatten. Die italienische Regierung, welche auch dies Gotteshaus, wie so manche andere, einzog und zum Kunstdenkmal erklärte, hat den überragenden Felsen entfernen und dessen gefahrdrohende Größe durch Zeichnung darstellen lassen. Die Mönche werden einstweilen noch geduldet. Gleich Fremdlingen und Pilgern leben sie im alten Heim. Unbekannt mit dem, was die Zukunft bringen wird, bebauen die Brüder einen Theil der kleinen Aecker, welche der Fleiß ihrer Vorfahren seit Jahrhunderten nach Art unserer Weinberge terrassenförmig am Bergesabhang unterhalb des Klosters geschaffen hat, froh, um theuern Miethpreis einstweilen dort noch arbeiten zu können, wo sie bis vor nicht allzu langer Zeit Herren und Besitzer gewesen.

Und doch vernahm man keine Klagen. Im Gegentheil, es offenbarte sich eine Gesinnung, die hohe Achtung fordert. Sie ist im Kloster der hl. Scholastica durch eine Inschrift beurkundet, die man nicht ohne Rührung liest:

Tempora labuntur, censu privamur avito;
Privamur fluxis; at manet usque genus.

„Die Zeiten gehen dahin, genommen wird uns das alte Vermögen; genommen wird uns Vergängliches, aber stets dauert fort unser Geschlecht."

Doch nun zur Kirche, um zu sehen, wie die alten Mönche ihre Einkünfte verwandt haben zur Zierde des Hauses Gottes. Dieses besteht aus vier über- und ineinander geschichteten Stockwerken. Den Kern bildet die Grotte des hl. Benedikt; unter ihr ist eine alte Kapelle, über und neben ihr eine Unterkirche mit vielen Kapellen sowie eine Oberkirche mit Nebenräumen. Nur die Oberkirche steht auf den großen, vor Beginn des 13. Jahrhunderts erbauten Unterbauten; alles andere liegt in den letzteren.

Leider entbehrt die ganze Anlage einer würdigen Façade. Die Oberkirche liegt hinter der dritten, oben erwähnten Eingangshalle, über welcher eine Art Orgelbühne errichtet ist. Die Façade der Eingangshalle und jener Bühne aber gliedert sich fast vollkommen in die Außenseite der neueren und nüchternen Klostergebäude ein. Je weniger nach einer solchen äußeren Ansicht zu erwarten steht, desto mehr freut man sich beim Eintritt in die tiefe, dreitheilige, mit Kreuzgewölben bedeckte Oberkirche. Ihre erste Abtheilung ist doppelt so hoch als die folgenden, so daß also über dem Bogen, mit welchem das Gewölbe der zweiten Abtheilung beginnt, eine große Wandfläche zum Gewölbe der ersten aufsteigt. Sie erhielt im 14. Jahrhundert eine belebte Darstellung der Kreuzigung mit 64 Figuren. Auf die Seitenwände kamen damals elf große Bilder mit den Darstellungen des Einzuges Christi in Jerusalem, seiner Gefangennehmung, Geißelung, Verurtheilung und Herausführung, dann die drei Frauen am Grabe, die Erscheinungen des Herrn bei Magdalena und Thomas, die Himmelfahrt und die Sendung des Heiligen Geistes. Zwei sich kreuzweise schneidende, durch Stuck erhöhte Bänder mit den Brustbildern von 24 Engeln zerlegen das Gewölbe in vier Theile, worin unter den Bildern der Evangelisten die lateinischen Kirchenväter thronen. Freilich sind diese Bilder hie und da überschätzt worden. Dem Giotto wird heute niemand sie zuschreiben. Auch die Zuweisung an Peter Cavallini, wofür Bonamore mit beachtenswerthen Gründen eintritt [1], wird nicht weiter haltbar sein, nachdem de Rossi sich dahin ausgesprochen hat, daß Cavallini doch 1291 die Mosaiken in S. Maria in Trastevere zu Rom und nach

[1] Guida p. 68 sg.

1321 jene der Façade von St. Paul anfertigte[1]. Ist dies der Fall, dann schloß jener Meister sich ziemlich eng an byzantinische Vorbilder an, während in den Malereien der Oberkirche zu Subiaco kaum eine Spur byzantinischer Einwirkung wahrzunehmen ist. Ja bei genauerem Studium, besonders mit Hilfe der Photographie, zeigen die Bilder verschiedenen Werth. Beispielsweise ist die Geißelung schwächer, die Kreuzigung besser componirt, die Gewölbemalerei feiner durchgeführt, als die anderen Bilder. Zweifelsohne haben hier verschiedene Kräfte zusammengewirkt, welche in der auch von Giotto eingeschlagenen Richtung arbeiteten, aber ihre Selbständigkeit wahrten. Es fehlt ihnen die klare Composition Giotto's, das Gleichgewicht zwischen Architekturen und Figuren; dagegen zeichnen auch sie sich aus durch eine Menge dem Leben abgelauschter Züge. Eigenthümlich sind die gemusterten Gewänder, welche an diejenigen der zehn Jungfrauen in der Façade von S. Maria in Trastevere erinnern, mehr noch die Inschriften unter den Bildern[2]. Alle Nimben sind plastisch behandelt, stehen also vor und sind durch Schraffirung belebt. Nur durch Anwendung von hellen Farben in den Figuren bei dunkelblauem Hintergrund haben die Maler es erreicht, daß in dem von einer Seite her spärlich erleuchteten Raume ihre Bilder wenigstens an sonnigen Tagen erkennbar sind. Bei trübem Wetter ist das Meiste unkenntlich. Diese Dunkelheit erschwert ein künstlerisches Urtheil, weil nicht festzustellen ist, wie viel restaurirt und somit verändert, verdorben oder verbessert ist. Sehr hinderlich ist sie besonders in der zweiten, niedrigern Abtheilung der Oberkirche, deren Seitenwände fünf Scenen aus dem Leben des hl. Benedikt zeigen. In dem viertheiligen Gewölbe sind vier seiner Genossen oder Söhne, die hll. Romanus, Honoratus, Maurus und Gregor gemalt. Auf der dem Eingange gegenüberliegenden Wand thront der hl. Benedikt zwischen seinen

---

[1] Musaici cristiani. Saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo XV.

[2] Neben einzelnen Personen oder Gegenständen stehen die Namen (z. B. Pilatus, Dimas (!), Gestas, Civitas Jerusalem), unter den Bildern die Titel in auffallender Form: Quando Judas Iscariotes tradidit Christum Judaeis. Quando Pilatus tradidit Judaeis Jesum, ut crucifigeretur. Quando Dominus apparuit die octavo discipulis suis praesente Thoma. Quando venit Spiritus Sanctus super apostolos. Der vor den drei Frauen sitzende Engel zeigt auf das leere Grab, und neben ihm liest man im Hintergrund: Surrexit. Non est hic. Analoge Inschriften bietet der merkwürdige Codex XCIII. saec. XIII der Turiner Universitätsbibliothek. Fol. 9: Ubi Herodes Christum invenit. Ubi Herodem recalcitravit equus suus. Ubi Herodes egrotatus est. Ubi Dominus dixit Petro: Antequam gallus cantet, ter me negabis.

Eltern und Verwandten. Jene Wand ruht scheinbar auf drei gotischen Bogen, die sich auf zwei Säulen und ebenso viele Pfeiler stützen. Hinter ihnen steht jetzt der Hochaltar vor der rauhen, nicht verdeckten Felswand. Da an ihr das Wasser herabsickert, sind die beiden an der Epistel- und Evangelienseite befindlichen Kapellen so feucht, daß ihre Gemälde kaum mehr erkennbar und durch öftere Erneuerung werthlos geworden sind. Durch bessere Erhaltung zeichnen sich die Fresken aus in der an der Epistelseite gelegenen, zur Sacristei führenden „Galerie“. Sie besteht aus zwei mit viertheiligen Gewölben gedeckten quadratischen Räumen. Jeder hat eine zur Aufnahme eines Altares dienende, sich an den Felsen lehnende viereckige Nische.

Da der erstere Altar 1406 den hll. Scholastica und Placidus geweiht ward, haben die Maler im Beginn des 15. Jahrhunderts an den Seiten des Altars den Tod jener beiden Heiligen angebracht. Auf den Wänden und Bogen des vor diesem Altar liegenden Raumes zeigen sie, wie der hl. Benedikt sich zum letztenmale mit der hl. Scholastica unterredet, wie er ihre Seele in Gestalt einer Taube zum Himmel auffliegen sieht, und wie St. Placidus mit den Seinigen von Seeräubern ermordet wird. Dem Gewölbe über dem Altare gaben sie die geflügelten Bilder der vier Evangelisten, dem andern auf blauem Grund in rothen Kreisen die Brustbilder der vier großen Ordensstifter: Augustin, Bernhard, Franziskus und Dominikus. Nebenan findet man im Bogen den hl. Gregor schreibend. Um anzuzeigen, daß der große Papst eben die Erklärung des Buches Job verfaßt, sitzt der fromme Dulder vom Aussatz bedeckt vor ihm. Die gleiche Darstellung kehrt in der Unterkirche wieder. Außerdem ist in dem in Rede stehenden Raume noch dargestellt, wie der hl. Einsiedler Paulus, das Vorbild des hl. Benedikt, von einem Engel gespeist wird.

Man sieht, daß hier die Schilderung der Legenden über die Anfänge des Benediktinerordens fortgesetzt ist. Am Ende des Mittelschiffes erschien nur St. Benedikt, hier finden wir seine ersten Schüler. Die Schilderung all dieser Legenden stammt von einem Maler, der vortrefflich zeichnet und geschickt seine Farben verwendet. Um für seine Bilder einen leichten Rahmen zu erhalten, hat er auf die Gewölbegräte ein breites Band gelegt, in dessen Mitte er eine zierlich gewundene Säule malte. Aehnliche Säulen wiederholt er, wo die Wände in Rundbogen an die Gewölbe stoßen. Man mag principiell diese gewundenen Säulen verurtheilen, besonders weil sie den krummen Linien der Flächen folgen, welche sie einschließen. Man wird aber trotzdem das decorative Talent bewundern, welches diese

Säulen an den Gräten in so gefälliger Art hinaufführt, ihnen im Gewölbe vier reiche Kapitäle gibt und von letzteren eine sechsseitige Rosette tragen läßt, in der ein Lamm Gottes steht. Das ist eben ein Vorzug der alten Ausmalung der mittelalterlichen Kirchen Italiens, daß dort Gewölbe und Räume durch die zierlichsten und reichsten Bänder umrahmt und zerlegt werden, und daß in die so getheilten Flächen Bilder kommen, welche durch die Breite jener Bänder getrennt, aber durch deren künstlerische Ausstattung vereint werden. Eine Schablonenmalerei, wodurch Anstreicher Flächen füllen, hat mich wenigstens dort nie gelangweilt. Auch die Eintheilungsstreifen sind mit höchster Kunst und Liebe gemalt und durch Brustbilder und Bildchen gefüllt, welche den großen Gemälden an Werth kaum nachstehen. Die Figuren sind nie trocken in sogenannter Conturenmalerei ausgeführt, sondern durchmodellirt und plastisch herausgearbeitet. Niemand wird jede Conturmalerei verwerfen. Ist sie doch nöthig, besonders, wo bei geringen Geldmitteln große Flächen zu bemalen, hervorragende Künstler aber nicht zu haben sind. Daß aber auch in Deutschland in vielen, ja in den meisten Kirchen des Mittelalters geradeso wie im feingebildeten Italien Wände und Gewölbe mit den aufs feinste durchgeführten Malereien geziert waren, weiß jeder, der alte neu aufgedeckte Fresken sah. Freilich hat in ihnen der wieder entfernte Kalküberwurf nur zu oft alle feineren Theile mitgenommen. Mancher ungeübte Künstler, dem die Restauration übertragen ward, hat gemeint, er stelle die Sache wieder her, wie sie im Mittelalter gewesen, weil er das Grobe, welches die Schichten der abgelösten Tünche übrig ließ, mit fester Hand auffrischte und ergänzte.

Haben die Künstler des Mittelalters in Italien die Schablone möglichst vermieden, so hielten sie auch für den Inhalt zu systematisch gegliederte Bilderreihen fern. Inconsequent wird der sorgfältige Ordner ikonographischer Ideen die Ausmalung von Subiaco nennen; denn da findet er in der Oberkirche die Geschichte der Passion und der Ostertage, ringsumher in den Bogen Propheten, Engel, Kirchenlehrer und Evangelisten, dann ohne Scheidung und Vermittlung Darstellungen aus den Legenden des hl. Benedikt und seiner Genossen, in den Gewölben aber allerlei Figuren, die nicht zum Benediktinerorden gehörten, oder die auch schon auf den Wänden vorkommen, ja sogar wiederum die Evangelisten, die er eben erst gesehen hatte. Sie und andere Bilder oder Scenen werden ihm begegnen zum dritten- und viertenmale, im wesentlichen in derselben Art, doch in neuer Gestalt.

Ein lehrreiches Beispiel, wie jene alten Maler einen Cyclus entworfen, bietet der zweite Raum an der Epistelseite der Oberkirche. Auch sein Altar ward 1406 geweiht, und zwar den zwölf Aposteln. Die ihn umgebenden Malereien scheinen einer andern Hand zu entstammen, als die um dieselbe Zeit entstandenen Schildereien der ältesten Legenden des Benediktinerordens. Die Nimben stehen vor, die Gewänder, besonders aber Haare und Bärte, sind stärker stilisirt. In und unter den Gewölben sind die breiten Bänder mit einfacheren, an Cosmatenarbeit erinnernden, also linearen Verzierungen gefüllt. Um die zwölf Apostel, denen der Altar gewidmet ward, zu ehren, malte der Künstler zuerst in den Gewölbekappen des größern Raumes vier Apostel, vier weitere oberhalb des Altares und zwei in der Leibung des neben dem Altar befindlichen Fensters, worin in gebranntem Glase ein ebenfalls aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts stammendes Marienbild glänzt. So hat er zehn Apostel dargestellt. Auf die Wandflächen malte er nun noch die Enthauptung des hl. Paulus, die Heilung des Lahmen an der goldenen Pforte durch den von Johannes begleiteten hl. Petrus und den durch des Apostelfürsten Gebet veranlaßten Sturz des Simon Magus. So waren nicht nur die Bilder aller Apostel untergebracht, sondern es blieb noch Raum, um beim Ausgange zum Hofe, in dem sich jene Statue des hl. Benedikt befindet, die Diakone der Urkirche, Laurentius und Stephanus, bildlich vorzuführen, weiterhin im Bogen, der diese beiden kurz vor 1406 vollendeten Kapellen trennt, die beiden Fürsten der Engel, Michael und Gabriel, und unter ihnen, wohl zu Ehren der hl. Scholastica, die Jungfrauen Katharina und Agnes.

Steigen wir nun mittelst der vor dem Hochaltar befindlichen Treppe 14 Stufen tief hinab aus der obern Kirche in die erste, und elf weitere Stufen hinab in die zweite und dritte Abtheilung der Unterkirche. Daß sie keineswegs um 1053 durch Abt Humbert[1], sondern erst im 13. Jahrhundert erbaut wurden, beweisen ihre Gewölbe, ihre Kapitäle, die Spitzbogen und ihr langes, ziemlich breites, rundbogig geschlossenes Fenster, welches organisch mit den um 1300 errichteten Unterbauten verwachsen ist. Da dies Fenster die einzige Lichtquelle der drei, an Breite und Tiefe der Oberkirche entsprechenden Abtheilungen dieser Unterkirche ist, mußten die Maler mit einem solchen Uebelstand rechnen. Sie paßten sich der Sachlage in geschickter Art an, indem sie in den beiden beim Fenster befindlichen, tieferliegenden Räumen auf den Gewölben je

[1] Dies behauptet die Guida p. 104.

acht große Figuren durch helle Farben aus dunkelm Hintergrund hervortreten ließen. Im ersten, der kaum erhellt ist, gaben sie den Gewölben nur vier, viel größere Figuren, die sie zudem in der Mitte der Kappen, also in den am meisten erleuchteten Stellen anbrachten.

Das Gewölbe unmittelbar über dem Fenster enthält vier Engel, deren Füße fast bis zu den Bogenanfängen reichen, und deren ausgebreitete Flügel einen guten Theil der zu bemalenden Fläche füllen. Zwischen ihnen stehen die vier vorzüglichsten Apostel: Petrus, Johannes, Paulus und Andreas, obwohl sie Systematikern zum Trotz in jenem Seitenraume vorkamen. Der Maler hat kein Bedenken getragen, sie im Gegensatz zu jenen vier Engeln nur in halber Figur zu geben, weil ihm der Scheitel der Gewölbe in der Breite- und Längenrichtung nur halb soviel Raum bot als in der Diagonale.

Das zweite Gewölbe zeigt um das Brustbild des großen Ordensstifters in ganzen Figuren die hll. Laurentius, Gregor, Petrus Diakonus und Silvester, also in geistreicher Anordnung zwei Päpste und zwei Diakone, dann in halber Gestalt die Benediktinerheiligen Honoratus, Romanus, Maurus und Placidus.

Das dritte bietet wiederum das Lamm Gottes und die vier Evangelisten mit den Köpfen ihrer Symbole, aber nur in halber Figur und mit sehr weit ausgebreiteten Flügeln. Zwischen ihnen gehen hier aus der Mitte zu den Gewölbeanfängen vier breite Bänder hinab. Alles ist groß in hellen Farben, weil nur so in der Dunkelheit eine malerische Wirkung zu erreichen war.

Unter jenen Evangelisten findet der Besucher, welcher aus der Oberkirche kommend die Treppe herabsteigt, zur Linken in einer Nische ein unbedeutendes Freskobild, das durch seine Unterschrift zu einer unverdienten Berühmtheit gelangt ist. Es zeigt eine byzantinisch aufgefaßte Madonna zwischen zwei italienisch behandelten, aber verzeichneten Engeln. Unter ihm liest man:

Magister Conxolus pinxit hoc opus.
„Meister Conxolus malte dies Werk."

Wie kam man dazu, diesem Conxolus eine große Anzahl von Fresken zuzuschreiben, ihn als Vorläufer des Cimabue auszugeben und als Befreier der italienischen Kunst aus der sklavischen Nachahmung der Griechen? Er selbst sagt, er habe „dies Werk", dies Marienbild, nicht aber, er habe „diese Kapelle" ausgemalt.

Da sich auf der andern Seite der Treppe ein Bild des Papstes Innocenz III. befindet, dessen Tiara nur eine Krone hat und worunter

der Text einer 1213 von ihm zu Gunsten von Subiaco erlassenen Urkunde steht, hat man wohl mit Recht geschlossen, dies Bild und ein großer Theil der Malereien der Unterkirche stammten aus dem Beginne des 13. Jahrhunderts[1]. In der That zeigen die zahlreichen Fresken an den Wänden, worin wiederum Scenen aus der Legende des hl. Benedikt geschildert sind, den Uebergang aus den romanischen Formen in die gotischen. In einer derselben ist in neuer Art der Tod des hl. Benedikt dargestellt. Unten liegt der Heilige mit gekreuzten Armen zwischen seinen Mönchen. Ein großer Engel trägt seine Seele hinauf auf jener vom hl. Gregor im Bericht über zwei Visionen geschilderten, mit Teppichen belegten, von Lampen erhellten Straße. Oben sitzt Christus an reich gedeckter Tafel und streckt seine Hände aus, um den Entschlafenen zu empfangen, damit er theilnehme am himmlischen Mahle. Man schätzt solche naive Schilderungen um so mehr, wenn man sieht, wie Neuere die Legende behandeln. In der Nähe versucht z. B. ein neueres Bild zu schildern, wie der hl. Benedikt, um eine schwere Versuchung zu überwinden, sich in Dornen wälzt. Alles ist so naturalistisch, daß man nicht nur mit Mitleid erfüllt wird gegen den armen Jüngling, sondern auch mit Bedauern über eine solche Darstellung eines nackten Körpers in einer solchen Kirche. Die Alten verstanden es, Gegenstände auszuwählen, welchen ihr Pinsel gerecht werden konnte, und dann so zu malen, daß ihre Bilder als Illustrationen historischer Ereignisse nicht nur auf die leicht erregbare Phantasie, sondern auch auf Gedächtniß, Verstand und Herz wirkten.

Ein kleiner Gang führt zur sogenannten Kapelle des hl. Gregor. Seine rechte Seite ist durch die Felswand gebildet, an die sich Kirche und Kloster anlehnen und die hier einen Winkel bildet. Er zerfällt in mehrere kleine Räume, deren erster ohne Licht ist. Im zweiten gestattet eine Oeffnung im Boden einen Blick in die unter ihm liegende heilige Grotte. Weil Romanus dem hl. Benedikt durch einen Strick Speise herabließ und der Priester von Porcaro ihm am Ostertage Speise brachte, ist beider Thun hier auf der dem Felsen gegenüberstehenden Wand angeblich von Conxolus dargestellt. Ihm schreibt man auch ein lebensgroßes Bild der Einsiedlerin „Cleridona" zu, welches beim Eintritt in den dritten Raum den Blick fesselt. Unten knieen neben ihr zwei betende

[1] Imagerie du Sacro Speco. Rome 1855; Didron, Annales XVIII, 357; Guida 67. 106. 109 sg., 111 e 114. Dagegen Crowe und Cavalcaselle, Geschichte der italienischen Malerei. Deutsche Originalausgabe, besorgt von Dr. Max Jordan. I, 75 Anm.

Ordensschwestern. Da niemand sie als Malerinnen des Bildes ansieht, so begreift man auch, daß keine Berechtigung vorlag, auf einem weiterhin zu besprechenden, wichtigen Gemälde einen ebenso bei einem Heiligen knieenden Benediktiner wegen solcher Stellung als Maler anzusehen.

Neben dem Bilde der hl. Chelidonia (Cleridona) erblickt man die sehr alten Decorationen der Gewölbe, welche wohl dem 11. Jahrhundert und dem 1053 errichteten Bau des Abtes Humbert zuzuschreiben sind. Wahrscheinlich sind nur die hier im Kern des weitberühmten Heiligthums um die heilige Grotte an den Felsen angelehnten Bautheile vor dem 12. Jahrhundert entstanden. In dieser Gegend muß auch der 1095 geweihte Altar gestanden haben. Viermal kehrt in diesen Gewölben ein alterthümliches Gefäß wieder, aus dem Vögel trinken; dreimal stehen Pfauen neben einem Kelch. Doch findet sich gleich neben diesen alten Resten ein erst im 17. Jahrhundert gemaltes Bild der hl. Lucia und neben diesem ein mit der Jahreszahl 1466 bezeichnetes Bild des Gerichtes und der Auferstehenden, neben denen ein hl. Hieronymus sich mit dem Stein an die Brust schlägt, weil er laut der Inschrift die Schrecken des letzten Tages betrachtend erwägt [1]. Die sich unmittelbar anschließende Kapelle des hl. Gregor wird wegen der vier Seraphim, welche im Gewölbe gemalt sind, oft „Kapelle der heiligen Engel" genannt. Zwischen jenen Seraphim sind wiederum die Symbole der Evangelisten gemalt, woraus hervorgeht, daß die Italiener lange vor der Reformation die Evangelien praktisch weit mehr ehrten als manche, welche sich des Evangeliums so rühmen, daß sie sich im Gegensatz zu den Katholiken danach benennen. Die Wände zeigen ein laut der Inschrift [2]

---

[1] Unter dem Bilde des Kirchenlehrers stehen Verse, welche zeigen, daß er gegen Anfechtungen des Teufels verehrt wurde. Sie erklären, warum man sein Bild so oft findet.

Hieronymi virtus est tam miranda beati,
Possit non etiam picture demon ut ullus
Apparere sue, tanto tremit ipse pavore;
Obsessum fuerit nam si quod demone corpus,
Hunc mox intuitus depellit ymaginis almae.
Hec Augustino describit dicta Cyrillus.

[2] Hinter dem Altare dieser Kapelle des hl. Gregor befindet sich eine Kreuzigung, in welcher neben dem Lanzenträger der Name LONGIN., neben dem Schwammträger nach Angabe der Guida (p. 146) STETAION steht. Sie macht daraus einen Sanctus Egoton. Offenbar ist STEFATON zu lesen. Wir haben also hier ein neues Beispiel des Namens dieses Schwammträgers. Aeltere bei Kraus, Die Miniaturen des Codex Egberti S. 25 zu Tafel XLIX. Die verstümmelte in der Guida p. 144, darum unvollständig mitgetheilte Inschrift über die Altarweihe von 1228 war vor dreißig Jahren besser erhalten und ist vollständiger abgedruckt bei Didron, Annales XIX, 234.

1228 gemaltes Bild, auf dem Gregor IX. dargestellt ist, wie er den Altar dieser Kapelle 1227 weihte, und ein hl. Michael aus gleicher Zeit, der in Zeichnung und Farbengebung den Gewölbemalereien der Unterkirche sehr nahe kommt. Ihnen gegenüber steht das lebensgroße Bild des hl. Franziskus von Assisi [1]. Auf einer Reise kam dieser 1223 nach Subiaco. Schon damals war die allgemeine Verehrung gegen den Stifter des großen Bettelordens so groß, daß die zu Subiaco beschäftigten Maler sich seine Züge merkten und bei gegebener Gelegenheit hier malten. Der Heilige hat große Augen, eine nicht allzu hohe Stirn, eine gerade, spitze Nase, wenig Bart um Lippen und Wangen. Seine Kapuze ist über den Kopf geschlagen, um die Lenden geht ein rauher Strick mit fünf Knoten, die Füße sind nackt. Eine Hand legt er auf die Brust, die Linke hält ein Spruchband mit dem ihm so geläufigen Gruße: Pax huic domui, „Friede diesem Hause". Die zu Füßen des Heiligen knieende Gestalt (Frater Oddo monachus?) als Maler anzusehen, liegt kein Grund vor. Sie ist wohl die des damaligen Obern des Klosters oder die des Schenkgebers der Malereien. Da die Gestalt die Hände betend zu Franziskus erhebt, dürfte das Bild nach dem Tode des Heiligen (1226), aber vor seiner Canonisation (1228) gemalt sein; denn nach letzterer würde man ihm einen Nimbus gegeben haben, der hier fehlt. Es ist demnach gleichzeitig mit jenem der Consecration des Altares durch Gregor IX. entstanden.

Alle großen Gnadenorte im mittlern und untern Italien hatte Franziskus besucht. Jetzt kam er zur Höhle, in der vor 700 Jahren sein großer Vorgänger sich in stiller, bergiger Einöde geheiligt hatte. Wer konnte jenes verborgene Leben besser würdigen als er, der bald nachher in ähnlicher Einsamkeit durch Gebet und Betrachtung auf die Stigmata sich vorbereiten sollte! Es liegt in seinem Charakter, daß die Begeisterung in vollen Tönen Ausdruck fand, daß sie die Benediktiner begeisterte, welche seit etwa 25 Jahren durch große Bauten Subiaco hoben und die Pilgerfahrt dorthin mächtig förderten. Verehrung und Dankbarkeit bewogen dann etwa vier Jahre später die Mönche, sein Bild in der Nähe dieser Grotte für die Nachkommen zu erhalten. Keines der alten Portraits des Heiligen ist so ansprechend wie dieses, keines scheint seine Züge und seine Haltung besser wiederzugeben.

[1] Der Hintergrund und einzelne Stellen sind erneuert. Vgl. über das Bild Didron, Annales XIX, 235; Guida p. 67 e 147; Crowe und Cavalcaselle I, 75; Saint François d'Assise. Paris 1885. p. 30 et 174 etc.

Der Weg führt jetzt zurück durch den eben durchschrittenen Gang in die Unterkirche, dort zwölf Stufen herab in deren mittlere Abtheilungen und dann zur Rechten in die berühmte Grotte, eine wenige Meter breite, hohe und tiefe Aushöhlung der steil abfallenden Felswand. Hören wir die Beschreibung des Verfassers des Führers von Subiaco, weil er als Sohn des hl. Benedikt den heiligen Ort mit entsprechender Begeisterung schildert, dann aber auch, weil er zeigt, was ein Italiener von einem Kunstwerk fordert und wie er es beurtheilt:

„Sieh da den Ort des Triumphes Christi und seiner Gnaden, des Triumphes des Lichtes über die Finsterniß, des Triumphes der Menschheit über die Hölle, des Triumphes einer unendlichen Liebe. Dies ist die schauerliche Höhle, wohin von St. Romanus unser großer Benedikt geleitet ward. Diese Grotte diente durch volle drei Jahre als Aufenthalt und Wohnung dem Sohne der römischen Patricier und dem Nachkommen der vornehmsten Männer. Zeuge war diese Grotte seiner Kämpfe und Siege, seiner Gebete und Thränen, seiner himmlischen Entzückungen und der Liebe seines guten Herrn, welche ihm Nahrung sandte. (Zur Erinnerung daran stellte man dorthin einen Korb aus Marmor auf einen Felsenvorsprung.) Das ist der Ort, wohin er flüchtete vor der Bosheit schlimmer Menschen, die ihn vergiften wollten. Hier ward er erwählt zum Vater einer Nachkommenschaft, welche zahlreich werden sollte wie die Sterne des Himmels und die Sandkörner am Meere.

„Beim schwachen Scheine der Lampe erblickst du ihn. Schau, dort unten im dunkeln Grunde befindet sich in weißem Marmor, dem Symbole einer jungfräulichen Reinheit, das Bild [1] eines liebenswürdigen jungen, noch nicht fünfzehnjährigen Einsiedlers mit gefalteten Händen und erhobenem Antlitz, das sich emporrichtet zu dem auf einem Steine der Grotte stehenden Kreuz. Schau, wie die Ekstasen des Paradieses, welche ihn erheben, die von Fasten und Buße abgehärmten und gealterten Züge verklären! Schau, wie aus den Augen so viel Liebe leuchtet, daß du glaubst, sein Geist sei versunken in deren Uebermaß!

„O es ist nur zu wahr, dies gesegnete Bild erregt beim Beschauer solche heilige Anmuthungen und eine solche Anregung zur Tugend, daß es für sich allein die eindringlichste Predigt des besten Redners aufwiegt. O geht doch hin, die ihr erzählt, die katholische Kirche befördere den Götzendienst, weil sie ihren Gläubigen erlaubt, die Bilder der Heiligen zu verehren und hochzuhalten."

[1] Es wurde 1657 von Antonio Raggi, einem Schüler Bernini's, gemeißelt.

In der That findet man an Wallfahrtstagen hier zahlreiche Pilger, welche diese heilige Grotte und ihr Bild betrachten und durch dieselben so angeregt werden, als hätten sie den Heiligen selbst als jugendlichen Einsiedler geschaut. Daß hier niemand, am wenigsten ein Italiener, daran denkt, dem Heiligen göttliche Ehre zu erweisen, weiß jeder, der die Verhältnisse kennt. Nur Voreingenommenheit kann zu Subiaco wie zu Rom und Neapel ein fast unbegrenztes und mit italienischer Lebhaftigkeit ausgesprochenes Vertrauen mißverstehen. Es ist wahr, daß manche in Italien verehrte Bilder wirklich häßlich sind; aber bei vielen hat doch das Volk seinen feinen Sinn bewährt und wie hier seine Liebe Bildern zugewandt, die den Stempel echter und tiefer Schönheit tragen.

Von der Grotte aus steigen die Pilger die sogenannte „Heilige Stiege" hinab. Sie beginnt in der Unterkirche an einem Eingange, welcher dem zur heiligen Grotte führenden unmittelbar folgt. Ihren Namen erhielt sie, weil sie über dem Weg erbaut ist, den der hl. Benedikt oftmals herabstieg, um aus seiner armen Felsenwohnung in eine zweite Höhle sich zu begeben, wo er den Besuch fremder Gäste empfing. Doch diente diese Treppe, nach Ausweis der an den Wänden angebrachten Gemälde, den Mönchen auch bei Begräbnissen als Weg aus der Kirche zum Kirchhof. Seit Jahrhunderten sind hier zahlreiche Leichen der Mönche und der vornehmen Personen, welche beim hl. Benedikt ihr Grab suchten, zur letzten Ruhestätte geleitet worden. Darum ist hier der Triumph des Todes fast in derselben Art dargestellt, wie die Pisaner ihn schildern ließen in jenem berühmten, fälschlich Orcagna zugeschriebenen Bilde, das um die Mitte des 14. Jahrhunderts in den herrlichen Hallen ihres unvergleichlichen Kirchhofes entstand. Zur Rechten stürmt der Tod in Gestalt eines Gerippes auf weißem Pferde über ein Feld, auf dem er reiche und glückliche Menschen hinmäht, während Arme und Elende ihn vergeblich bitten, ihr trauriges Loos zu enden. Zur Linken stehen drei vornehme Männer mit ihren Jagdfalken vor drei offenen Särgen, worin drei Leichen liegen. Die erste ist noch ziemlich erhalten, die zweite halb verwest, die dritte fast ganz zum Geripp zerfallen. Ein Greis gibt den lebenslustigen Jägern ernste Lehren über die Vergänglichkeit der Welt.

An den Pfeilern stehen wiederum St. Laurentius und Stephanus, St. Onuphrius und Johannes der Täufer; über dem Bogen ist die Ermordung der unschuldigen Kinder und die Taufe Christi gemalt; in den Gewölben findet man wiederum vier heilige Ordensstifter: Augustin, Bernhard, Franziskus und Dominikus. Wie klar spricht sich auch hier

die liebenswürdige Güte der Benediktiner aus! Sie hat die Herzen der Ordensmitglieder weit und groß gemacht, hat sie hinausgeführt in die Fremde als Missionäre zu den einst so ungebildeten Völkern jenseits der Alpen, sie hat sie hingeleitet in alle Gebiete der Wissenschaft, sie hat ihnen jene große, nie ermüdende und doch oft so lästige Gastfreundschaft gegeben, welche in ihren Klöstern trotz aller Armuth und Beraubung auch heute noch geübt wird. Weit entfernt von engherziger Einseitigkeit haben sie darum auch hier sich nicht beschränkt auf die engen Grenzen der Legenden ihres geistigen Stammvaters und dieses gesegneten Ortes. Nein, auch den anderen Ordensstiftern haben sie nicht einmal, sondern wiederholt einen Ehrenplatz angewiesen. Nicht mit mißgünstigen Augen sehen sie den steigenden Ruhm der durch Franziskus und Dominikus erblühenden Bettelorden, welche der Kirche eine neue Form klösterlichen Lebens gaben. Gastfreundlich nahmen sie den großen Liebhaber der Armuth auf und bewunderten seine Heiligkeit. Sie gingen weiter auf der ihnen angewiesenen Bahn, ohne es unliebsam zu empfinden, wenn andere auf neuen Wegen zur Vollkommenheit aufzusteigen versuchten und Tausende ihnen folgten.

Man verarge uns nicht diese Aeußerungen. Behandelt man Kunstwerke, wie es heute nur zu oft geschieht, so, daß nur nach Zeit, Stil und Urheber gefragt wird, dann sind solche Sätze unnöthige Abschweifungen. Sieht man aber Kunstwerke an, wie es geschehen soll, als culturhistorische Denkmale der geschichtlichen Entwicklung, dann muß man etwas weiter gehen und tiefer schauen, als schematische Denkmälerstatistiken zu thun pflegen.

Oben im Gewölbe neben dem Bilde der Ermordung der unschuldigen Kinder steht die Inschrift: „Stamatico Greco pictor perfecit. Stamatico der Grieche, der Maler, vollendete dies.“ [1] Darunter ist das Bild des hl. Gregor mit der Jahreszahl 1489 gemalt. Vielleicht mag Stamatico mehrere Bilder in dieser Gegend entworfen und ausgeführt haben. Ihm jedoch alle Gemälde dieser Stiege, sogar jene der Kapelle der allerseligsten Jungfrau, zu der eine in der Mitte der Stiege liegende Thüre führt, zuzuschreiben, ist man um so weniger berechtigt, als fast alle diese Bilder im Stil auf italienische Meister hinweisen und jene Darstellungen des Todes doch sicherlich abendländischen Ursprunges sind.

[1] Guida p. 66 sg., 129; Didron, Annales XIX, 238; Crowe und Cavalcaselle a. a. O. Anm. 62.

Die Marienkapelle ist mit Rücksicht auf Kunst wohl die Perle der reichen Anlage von Subiaco. Sie zeigt in Fresken des 14. Jahrhunderts auf den Wänden die Hirten und Könige vor der Gottesmutter, die Flucht nach Aegypten, den Tod und die Aufnahme Maria's in den Himmel. Im Gewölbe sieht man die Verkündigung, die Darstellung im Tempel, die Krönung Maria's, die unter dem Mantel der reinsten Jungfrau versammelte Christenheit, endlich in der Concha Maria von Engeln und Heiligen verehrt. Diese Malereien sind freilich noch befangen. Der Meister vermag noch nicht, der begeisterten Innigkeit seines Herzens die leichten Formen und die lichten Farben zu geben, mit welchen die mystische Malerschule des 15. Jahrhunderts in Siena und Florenz so vortrefflich zu arbeiten versteht. Trotzdem sind seine an frühere Werke von Siena erinnernden Arbeiten bedeutend, obgleich die Köpfe etwas zu rund und zu breit, der Faltenwurf noch ärmlich und die Bewegung ungelenk bleibt. Immerhin hat Gallucci recht, wenn er sie mit italienischer Beredsamkeit bezeichnet als una pittura soave, e quasi infantile, che incanta, innamora, rapisce, „eine weiche und fast kindliche Malerei, welche bezaubert, das Herz einnimmt und hinreißt". Freilich thut sie das nur dann, wenn der Beschauer die Ideen des katholischen Mittelalters und die glühende Begeisterung italienischer Gemüther kennt und hochschätzt.

Ganz anders gestalten sich die Bilder, welche uns am Ende der heiligen Stiege in der zweiten Grotte entgegentreten. Eine Inschrift meldet dort: „Hier unterrichtete St. Benedikt die Hirten. So vereinte er das Amt der Apostel mit dem Leben eines Einsiedlers, das er in der obern Grotte mit sühnendem Gebet führte, und so zeigte er den doppelten Weg, den seine zahllosen Söhne gehen sollten."

Auf dem nackten Felsen befindet sich ein in starken Conturen gemaltes Bild der Gottesmutter mit rothem Schleier, blauem Kleide und bläulichem Nimbus. Ihr segnendes Kind trägt sie mitten auf dem Schoße. Neben ihr stehen zwei auf das Kind hinweisende Figuren mit großen Nimben. Eine derselben ist jetzt als S. Luc (as) bezeichnet. Zur Seite findet man Reste eines Bildes des hl. Silvester. Meist wird dies Marienbild dem 9. Jahrhundert zugeschrieben. Es würde dann zu den beiden um 854 [1] von Leo IV. zu Ehren des hl. Silvester und der hll. Benedikt und Scholastica geweihten Altären gehören. Da aber alles oft restaurirt wurde,

---

[1] So sagt eine dort angebrachte neuere Inschrift. Guida p. 137; cf. p. 47 e 63. Barbier de Montauld setzt bei Didron, Annales XIX, 239, das Bild ins 11. Jahrhundert.

ist die Zeit schwer zu bestimmen (11. Jahrhundert?). Maria, ihr Kind und die beiden Figuren (ursprünglich vielleicht Engel?) sind in voller Vorderansicht gezeichnet, haben große, fast eiförmige Augen, in denen die Pupille in der Mitte steht. Am nächsten kommt dem Ganzen noch das jedoch weit reicher gekleidete Marienbild in der Unterkirche von S. Clemente zu Rom.

Aus der zweiten Grotte führt eine Thüre in den „Rosengarten". Hier hat die zarte Poesie ihre Ranken um die rauhe Wirklichkeit geschlungen. Ist hier nicht alles rauh? Der Felsenabhang fällt steil herab zum brausenden Anio, und an der andern Seite steigt nicht minder steil ein anderer Berg himmelhoch auf, spärlich besetzt von kleinen Steineichen, welche zwischen den Zacken herauswachsen. Im Rücken und zur Rechten erheben sich die Unterbauten mit ihren ungezierten Pfeilern und Bogen. Aber vor ihnen wachsen auf einer trapezförmigen kleinen Terrasse zahlreiche Rosen. Die Legende erzählt, hier habe St. Benedikt sich in Dornen und Brennesseln gewälzt, um durch den Schmerz sinnliche Bilder zu ersticken, welche der böse Feind in der jugendlichen Phantasie mit ungewöhnlicher Stärke erregt habe. Als St. Franziskus hierhin gekommen sei, habe er diese Dornen und Brennesseln vorgefunden und an deren Stelle Rosen gepflanzt. Eine noch zartere Darstellung sagt, Franziskus habe die Dornen durch seinen Segen in Rosen, die Leidenswerkzeuge in Siegeszeichen verwandelt. Wie die meisten Pilger pflückten auch wir uns ein Andenken. Noch blühten die Rosen nicht in dieser kalten Schlucht, wir mußten uns mit einigen Blättern begnügen. Dann gingen wir wiederum in die untere Grotte, die heilige Stiege hinan, durch die Unterkirche, vorbei an der Grotte des Heiligen, hinauf in die Oberkirche und durch die verschiedenen Vorhallen zum Wege, der hinabführt nach S. Scholastica, wo der würdige Prior uns liebe Gastfreundschaft bot, und wo sein gelehrter Bibliothekar unsere forschenden Fragen beantwortete. Es waren Tage des Friedens und der Ruhe. Wir mußten sie abkürzen, um noch vor Beginn der heiligen Tage der Charwoche über die Berge nach Monte Cassino zu kommen.

(Schluß folgt.)

Steph. Beissel S. J.

Darwinismus in der Erkenntnißlehre.

Das mannhafte Einstehen der Katholiken Bayerns für die Heilighaltung der Glaubenslehre auf katholischen Hochschulen veranlaßte im Verlaufe dieses Jahres den Berliner Professor Dr. Paulsen, in den „Münch. Neuesten Nachrichten“ (Nr. 83) für die „Freiheit des philosophischen Hörsaals“ einzutreten. „Philosophischer Unterricht“, meint er, „muß freier Ausdruck persönlicher Ueberzeugung des Lehrers sein. Und zwar können inhaltlich keine Grenzen gezogen werden.“ Durch die von der „clericalen Partei“ geforderte Rücksichtnahme auf die Offenbarung werde die Philosophie zur Unmöglichkeit.

Diese Anklage gegen die katholische Wissenschaft ist nicht neu, und es ist auch Dr. Paulsen nicht gelungen, irgend welche neue Begründung derselben vorzubringen. Wie oft müssen wir denn noch fragen: Kann jemals die consequente Anwendung der ersten und evidenten Grundsätze einer Wissenschaft diese selbe Wissenschaft zur Unmöglichkeit machen oder ihren wahren Fortschritt hindern? Nun ist aber thatsächlich die ganze von der Kirche dem Philosophen zugemuthete Rücksichtnahme auf Glauben und Dogma nichts weiter als die consequente Anwendung des wahrhaft philosophischen Grundsatzes, daß Wahrheit und Wahrheit sich nicht widersprechen können. Solange es für den Mathematiker kein Hinderniß in seinen Studien bildet, daß er in keinem seiner Calcule sich gegen die unveränderlichen Grundwahrheiten über Zahl und Maß hinwegsetzen darf; solange kein vernünftiger Philosoph Unabhängigkeit des Forschens von der Erfahrung verlangt, sondern entschlossen jede Deduction verwirft, sobald ihr Resultat mit der Erfahrung in Widerspruch geräth: so lange kann und wird auch die Rücksichtnahme auf die Offenbarung nie ein Hinderniß für die Wissenschaft werden. Wahrer Fortschritt in echter Philosophie kann niemals durch eine solche Schranke gehemmt werden, welche bloß die Abwege des Irrthums versperrt — ebenso wenig als das Absperren von Abgründen den sichern Fortgang auf Gebirgspfaden hindert.

Die alte, rostige Waffe gegen den Katholicismus versagt also ihren Dienst. Wohl aber hat Dr. Paulsen thatsächlich einen neuen Beweis geliefert, daß jede Philosophie, welche positiv und principiell die Rücksichtnahme auf die Offenbarung ausschließen will, sich nothwendig in innern Widerspruch verwickelt und zur Unmöglichkeit wird. Die Kirche Christi

mit ihrer unerbittlichen Forderung, alles unbedingt und mit größter Sicherheit für wahr zu halten, was sie im Auftrage des wahrhaftigen Gottessohnes die Menschheit lehrt, ist nicht nur unläugbare und unbesiegbare Thatsache, sondern sie hat ihr göttliches Anrecht auf unbedingte gläubige Unterwürfigkeit gegen ihre Lehre durch unumstößliche Beweise vor dem Richterstuhl der menschlichen Vernunft nachgewiesen. Darum lautet das Urtheil der Vernunft selbst: Es gibt einen Gott und eine göttliche Offenbarung, und was dieser Offenbarung widerspricht, muß nothwendig falsch sein. So widerstreitet die Vernunft ihrer Vergötterung, und jede Philosophie, die sich gegen die Autorität der Offenbarung auflehnt und dazu noch gar diese Auflehnung rechtfertigen will, geräth sofort in Auflehnung gegen die Vernunft selbst. Auch dem Berliner Professor ist es bei seinem Kampfe für die Freiheit des philosophischen Hörsaales, oder genauer: beim Einreißen jener Schranke, nicht besser ergangen. Er ist eben zum Vertheidiger einer gänzlich unhaltbaren und widerspruchsvollen Entwicklungsidee in der menschlichen Erkenntnißlehre geworden.

Die Aufgabe des philosophischen Unterrichtes auf der Universität ist nach ihm „erreicht, wenn es ihm gelingt, die Hörer über den gedankenlosen Skepticismus und die schmähliche Gleichgiltigkeit gegen die höchsten Angelegenheiten der Menschheit . . . zu erheben und zu verständnißvoller Theilnahme für die großen Gedanken zu führen, mit denen die geistigen Führer der Menschheit sich über Welt und Leben Rechenschaft zu geben versucht haben". Aber wenn es wahr ist, was Paulsen in demselben Artikel sagt: „Unterricht wirkt nur, wenn der Schüler in den vorgetragenen Gedanken die persönliche Ueberzeugung des Lehrers empfindet", ist dann wirkliche Weckung verständnißvoller Theilnahme genug? Oder müssen dann nicht wirkliche Resultate vorgetragen werden, Gedanken, welche der Lehrer mit Sicherheit als objectiv wahr erkannt hat, also insofern wirklich fertige Gedanken? Doch nein: „Nicht fertige Gedanken mitzutheilen ist die Aufgabe, sondern zum Nachdenken anzuregen ꝛc." Darum vermag sich denn auch Paulsen der Ansicht des Vertreters der bayerischen Staatsregierung, es sei „nicht wünschenswerth, daß den Studirenden im Fluß befindliche und unausgegohrene Lehren vorgetragen würden", nicht ohne Vorbehalt anzuschließen, zumal nicht in der Philosophie. „Denn diese ist ja nicht vorhanden als ein System fester, allgemein anerkannter Wahrheit, sie besteht nur in dem von jeder Zeit wiederholten Versuch, letzte und allumfassende Gedanken hervorzubringen, in denen sie ausspricht, was ihr als Sinn der Welt und des Lebens aufgegangen ist. Und so wird auch

für den einzelnen Philosophen nicht ein belastender Mangel sein, was dieser Wissenschaft selbst wesentlich ist: die Unfertigkeit. Ein fixer und fertiger Philosoph, das klingt doch auch wie ein Widerspruch im Beiwort."

Sollte mit diesen letzten Worten bloß gesagt sein, es gebe keinen fertigen Philosophen in dem Sinne, daß keineswegs alle Probleme der Philosophie gelöst seien, und daß die Lösung einer Frage den menschlichen Geist stets zur Stellung weiterer Fragen anregen werde, so wäre dagegen gewiß nichts einzuwenden. In diesem Sinne gibt es auch keinen fertigen Mathematiker und Astronomen. Und wie es dem Professor der Astronomie unbenommen bleibt, außer der Mittheilung, Erklärung und Begründung der bereits festgestellten Resultate seinen Zuhörern auch die noch offenen Fragen vorzulegen und so zur Weiterforschung anzuregen, so wird gewiß niemand Aehnliches der Philosophie verwehren, die katholische Kirche am allerwenigsten.

Würde man aber nicht die Mathematik für wissenschaftlich bankerott erklären, wenn man sie nur als den „von jeder Zeit wiederholten Versuch" hinstellte, „Gedanken auszusprechen, die ihr über Zahl und Maß aufgegangen sind", ohne fixe, feste Resultate? So redet Paulsen thatsächlich über die Philosophie. Ist das nicht eine wirkliche Bankerotterklärung? Fürwahr, eine Wissenschaft, die nur immer wiederholte Versuche anstellt und es zu einem System fertiger Wahrheiten ihrer Natur nach gar nicht bringen kann, eine in diesem Sinne wesentlich immer unfertige Wissenschaft ist gar keine Wissenschaft; gerade auf sie würde der „Widerspruch im Beiwort" passen.

So rächt sich die Auflehnung gegen die Autorität der Offenbarung. Die Vernunft will diese Auflehnung nicht mitmachen. Was nun? Man entthront eben auch sie, indem man erklärt: Absolute, fertige, sich immer gleich bleibende Wahrheit gibt es nicht. Die Philosophie ist nichts Bleibendes, somit auch nicht ihre Wahrheit. Wahrheit ist wie alles andere stets werdend, in steter Entwicklung und Veränderung begriffen. Wahr sind jene „letzten und allumfassenden Gedanken", insofern sie dem jeweiligen Entwicklungszustand der Menschheit im ganzen oder des Einzelindividuums entsprechen. Alle Wahrheit ist relativ, nicht absolut. — Auf solche Weise hat der extremste Pyrrhonismus in der Erkenntnißlehre Platz gegriffen. Und er gewinnt um so mehr an Macht, je mehr jene moderne Philosophie ihren Einfluß geltend macht, die von sich selbst bekennt, daß sie nur mit völliger Darangabe des Katholicismus sowohl als der im orthodoxen

Protestantismus noch festgehaltenen „dogmatischen Reste“ des Katholicismus bestehen könne.

Solche Ideen sind gegenwärtig weit verbreitet. Hier nur einige Beispiele. So tadelt der angesehene Verfasser der „Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts“, Hermann Hettner, an einem englischen Schriftsteller, daß derselbe wie alle seine Zeitgenossen keinen Begriff vom Wesen der geschichtlichen Entwicklung gehabt habe: „Er fühlt nicht, daß die gesammte Geisteswelt und also auch die Welt der Religion sich erst allmählich und stufenweise aus dunkeln Anfängen zur hellen Erkenntniß herausarbeiten muß, sondern er haftet an der beschränkten Ansicht, daß, was er selbst für Wahrheit erkannt hat, nun auch zu allen Zeiten und an allen Orten von den Verständigen als Wahrheit erkannt war. Findet er also nichtsdestoweniger sehr verschiedene und von dem, was er selbst als Wahrheit erkannt hat, sehr abweichende Religionen, so hat er für diese unläugbare Erscheinung nur einen einzigen Erklärungsgrund. Er bezeichnet diese Religionen alle für eitel Trug.“ [1]

Dr. Hans Vaihinger vertritt ebenfalls die Veränderlichkeit der wissenschaftlichen Wahrheit. „Da sich Wissenschaft und Leben in stetem Flusse befinden, da sie im großen Ganzen Forschritte oder jedenfalls auf- und absteigende Bewegungen zeigen, so muß die Philosophie, der Pegel dieser Flut, stets ihren Stand wechseln.“ „Nach Hartmann ist die Aufgabe der Philosophie, die Wirklichkeit zu erklären. Schon diese Formulirung der Philosophie ist eine dogmatische und involvirt einen maßlosen Anspruch der Philosophie auf Allwissenheit.“ [2]

Stark in Vertretung dieser Entwicklungsidee war selbstverständlich die ganz in darwinistischer Tendenz gehaltene Zeitschrift „Kosmos“. „Bewegung ist alles“, schreibt z. B. Carneri. „Zu einer absoluten Kenntniß des im Ich sich vollendenden Bewußtseins erheben wir uns allerdings nicht, so wenig als zu irgend einem absoluten Wissen. Wir streben auch nicht danach, weil das letzte Resultat unserer Erkenntniß dahin lautet, daß es für den Menschen nur relative, nur für ihn geltende Gewißheiten gibt.“ [3] Und: „Es ist nicht genug, daß wir anerkennen, es gebe für den Menschen keine transcendente Welt und damit auch kein absolut Wahres, wir müssen auch darüber mit uns im

---

[1] Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. 1. Theil. Die englische Literatur von 1660—1770. S. 169.

[2] Hartmann, Dühring und Lange. S. 2. 10.

[3] Kosmos. X. Bd. S. 167 u. 168.

klaren sein, daß es für den Menschen keinerlei Weg gibt, welcher ihm das absolut Wahre erschließen könnte."[1] Karl du Prel aber belehrt uns: „Die Wahrheit ist ein werdendes, ein langsam reifendes Product, und der Entwicklungsproceß der Wissenschaft ist der Entwicklungsproceß der Wahrheit selbst."[2]

Nach Ernst Laas, dem Vertheidiger des Heraklitismus gegen den Platonismus, sind unsere Begriffe nichts weiter als willkürliche Abstractionen, die sich nach subjectivem Bedürfniß fortwährend ändern[3].

Als besonders eifrige Vertheidiger der sich verändernden, entwickelnden Wahrheit müssen Otto Pfleiderer und Moriz Carriere bezeichnet werden. Mit ihnen werden wir uns daher im folgenden genauer zu befassen haben. Hier möge nur noch hingewiesen werden auf den Artikel „Wahrheit" in Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Daselbst wird uns die Erreichung absoluter, unbedingter Wahrheit für dieses Leben abgesprochen und daher allen Confessionen zwar relative, aber auch nur relative Wahrheit zuerkannt.

Aus alledem geht hervor, daß die Ausdrücke „relative und absolute Wahrheit", „Entwicklung der Wahrheit" und ähnliche zu beliebten Schlagwörtern geworden sind. Um nun desto sicherer und klarer den mannigfachen Mißbrauch zu verstehen, welcher mit den Worten „absolute und relative Wahrheit" getrieben wird, dürfte es von Nutzen sein, sich zunächst daran zu erinnern, was denn Wahrheit sei, und welchen richtigen Sinn die Worte „absolute und relative Wahrheit" zulassen.

Wahrheit der Erkenntniß kann in nichts anderem bestehen als in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem erkannten Gegenstand. Und worin besteht diese Uebereinstimmung? „Uebereinstimmen heißt: gleich sein in gewissen Beziehungen."[4] Dieses Gleichsein braucht nun offenbar nicht ein allseitiges zu sein. Vor allem ist nicht erforderlich, daß die Erkenntniß gleicher Natur und Art sei, gleichen Stoffes, möchte man sagen, mit dem Gegenstand. Der Gedanke an einen viereckigen rothen Stein braucht weder steinern noch viereckig noch roth zu sein, wohl aber muß er geistigerweise erfaßt und in sich ausgedrückt haben, daß der Stein diese Eigenschaften besitze.

Ferner ist zur Wahrheit einer Erkenntniß nicht erfordert, daß sie vollständig, erschöpfend sei. Liegt eine schwarze Kugel aus Eisen vor

[1] Kosmos. XIV. Bd. S. 1. [2] A. a. O. XI. Bd. S. 400.
[3] Idealismus und Positivismus. I, 243.
[4] Ueberweg, Logik. S. 5.

mir, und urtheile ich, meinen gesunden Augen vertrauend: dies ist eine schwarze Kugel, so ist dies Urtheil wahr, auch wenn ich nicht dazu gekommen bin, mir ein Urtheil über den Stoff der Kugel zu bilden. Nimmt ein Blinder dieselbe Kugel in seine Hand und urtheilt nun: das ist eine eiserne Kugel, ohne über die Farbe derselben etwas zu erkennen, so ist auch sein Urtheil wahr.

Das Beispiel zeigt auch zugleich *einen* richtigen möglichen Gebrauch der Worte „absolute und relative Wahrheit". Faßt man nämlich absolut und relativ im Sinne von vollkommen und unvollkommen, adäquat und inadäquat, so kann man richtig sagen, nur derjenige sei im Besitz *absoluter* Wahrheit über einen Gegenstand, welcher alle seine Prädicate erkennt. Die obigen beiden Urtheile wären danach relativ wahr. *Relativ wahre* Urtheile, in diesem Sinne gefaßt, brauchen sich nun allerdings nicht zu decken, weil sie eben beiderseits nicht alles aussagen, was über den Gegenstand ausgesagt werden kann; keineswegs aber können sie sich *widersprechen*. Redet man in *diesem* Sinne von absoluter und relativer Wahrheit, so darf dabei nicht übersehen werden, daß diese Redeweise zwar eine zuläßige, aber auch eine uneigentliche und übertragene ist. Bezüglich des eigentlichen Kernpunktes der Wahrheit, also bezüglich dessen, worin die Wahrheit eines Urtheils wesentlich und eigentlich besteht, findet sich kein Unterschied in beiden Fällen. Denn wahr oder falsch ist ein Urtheil, je nachdem es den Gegenstand so oder nicht so beurtheilt, wie er in Wirklichkeit ist. Genauer zu sprechen müßte man daher für absolute und relative Wahrheit sagen: Wahrheit einer absolut vollkommenen und Wahrheit einer bloß relativ oder annähernd vollkommenen *Erkenntniß*.

Die weiteren zuläßigen Arten des Gebrauches der Worte „absolute und relative Wahrheit" sind im Grunde nur besondere Anwendungen dieser ersten Art. Zwei Beispiele mögen dies zeigen.

Behauptete jemand vor drei Jahren: Fürst Bismarck ist deutscher Reichskanzler, und behauptet heute jemand: Fürst Bismarck ist nicht deutscher Reichskanzler, so findet darin niemand eine Schwierigkeit, obwohl das zweite Urtheil gerade das zu läugnen scheint, was das erste behauptet. Darum wird man sagen: Keines der beiden Urtheile ist absolut, beide sind bloß relativ, d. h. mit Bezug auf eine bestimmte *Zeit* wahr. Bei Aussagen über veränderliche Dinge ist eben die Zeitangabe ein wesentliches Moment und darf nur wegbleiben, wenn die Umstände sie als selbstverständlich erscheinen lassen. Genau ausgedrückt wird das erste Urtheil lauten: Der im Jahre 1889 das deutsche Reichskanzleramt

Digitized by Google

verwaltende Staatsmann und Fürst Bismarck sind identisch. Und dieser Satz ist absolut wahr und wird ewig wahr bleiben.

Mehr Schwierigkeiten könnten jene Urtheile bilden, deren Gegenstand eine Beziehung zur persönlichen Wahrnehmung ausmacht. Zwei Freunde kommen gleichzeitig von verschiedenen Seiten in dasselbe Zimmer. „Hier ist es kalt", ruft der eine aus, der andere: „Es ist warm." Der erstere kommt aus einem überheizten Nebenzimmer, der zweite aus kaltem Schneewetter. Hier scheinen in der That zwei Urtheile über denselben Gegenstand sich entgegenzustehen und beide relativ wahr zu sein. Indes, genau gefaßt, ist es doch auch hier nicht einfach derselbe Gegenstand, über den die Urtheile sich aussprechen. Daß dieselbe Temperatur je nach den Umständen dessen, der sie empfindet, das subjective Gefühl der Kälte oder auch das der Wärme hervorrufen kann, weiß jedermann. Die beiden Urtheile wollen nun keineswegs die objective Temperatur des Zimmers, in sich betrachtet, bestimmt angeben. Das Urtheil des erstern lautet genau gefaßt: Hier ist's kälter als daneben; das des zweiten: Es ist wärmer als draußen, oder: Es ist eine solche Temperatur, die einen von draußen Eintretenden erwärmt. Und das ist absolut wahr.

Kurz, jedes Urtheil, das in Bezug auf seinen Inhalt vollständig bestimmt ist, muß nothwendig entweder wahr oder falsch sein, und zwar ganz unabhängig davon, wann und von wem es gefällt wird. Jeder Gebrauch der Worte „absolute und relative Wahrheit", der dies nicht genau festhält, sondern besagen will, es könne ein und dasselbe allseitig bestimmte Urtheil je nach dem Zustande, der Entwicklungsstufe oder irgend einer andern subjectiven Bedingung des Erkennenden bald wahr, bald falsch sein, ist ein Mißbrauch der Worte, der nur zur Verhüllung eines Widersinnes dient. Und in solch einem mißbräuchlichen Sinne finden wir diese Worte von den anfangs erwähnten Autoren wieder und wieder gebraucht. Es geschieht dies hauptsächlich in doppelter Weise.

Erstens redet man von absoluter und relativer Wahrheit im Anschluß an eine dazu noch ganz verkehrte und irreführende Unterscheidung zwischen Wissen als theoretischem Erkennen und Glauben als praktischem Fürwahrhalten. Zweitens gebraucht man die Worte im Sinne der oben von Paulsen vertretenen Läugnung irgendwelcher *fertigen* Gedanken in der Philosophie. Es ist dies der Gebrauch der Worte „absolute und relative Wahrheit" im Sinne der Entwicklungslehre, jenes modern-hegelianischen Heraklitismus oder auch Pyrrhonismus, nach welchem nichts, weder Vernunft noch Sein, als bleibend gelten kann, sondern alles in ewig fort-

schreitendem Werden sich fort und fort verändert und entwickelt. Nur immer werdende Vernunft, darum auch nie fertige, nur immer werdende, nie absolute, nur immer relative Wahrheit ist das Grunddogma dieser „Wissenschaft".

Beide Irrthümer in inniger Vereinigung und gegenseitiger Verquickung, die Annahme einer veränderlichen, werdenden Vernunft und veränderlicher Wahrheit zusammen mit einer gänzlich unhaltbaren Unterscheidung von religiös-praktischer „Glaubens"wahrheit und theoretischer Wissenswahrheit bilden die erkenntnißtheoretische Grundlage der genetisch-speculativen Religionsphilosophie des Berliner Universitätsprofessors Dr. Otto Pfleiderer[1]. Sie sind ein wesentliches Grundmoment des modernen Pantheismus, genannt „concreter Monotheismus". Die genannten, leider nicht bloß falschen, sondern geradezu verhängnißvoll irrthümlichen Grundsätze finden sich freilich in dem Werke mit manchem Richtigen vielfach vermischt und können bei weniger genauem Studium um so leichter unvermerkt zu ihren falschen Consequenzen verführen, als auch ihr richtiges Gegentheil wieder an manchen Stellen geradezu eingeräumt scheint.

Wir wollen uns nun vorläufig nur mit dem einen der beiden angegebenen Mißbräuche der Worte „absolute und relative Wahrheit" beschäftigen: mit der sich verändernden Wahrheit, wie sie der nicht fertigen, bleibenden, sondern der werdenden, sich entwickelnden Vernunft entsprechen soll. Man kann diese Auffassung mit Recht als den Darwinismus, die Entwicklungslehre in der Erkenntnißtheorie bezeichnen. Sehen wir zunächst, wie Pfleiderer seine Auffassung im einzelnen darlegt:

Spinoza hatte auf der einen Seite „Religion als praktische Gottesverehrung, als Gehorsam gegen die göttlichen Gebote erklärt und zu aller philosophischen Wahrheitserkenntniß in stricten Gegensatz gestellt", so daß es für die Religion auf die theoretische Wahrheit ihrer Glaubenssätze gar nicht ankomme, dann aber doch wieder anderswo „die Religion in der intellectuellen Liebe Gottes, die mit philosophischer Erkenntniß Gottes und des Menschen untrennbar eins ist", bestehen lassen[2]. Den Grund dieses bei Spinoza ungelösten Widerspruches gibt uns nun Pfleiderer in folgenden Worten an[3]: „Zwischen der Unvernunft und der Vernunft fehlt ihm der vermittelnde Begriff der relativen, der werdenden Vernunft, und dies hängt eben zusammen mit dem Grundmangel seiner Philosophie,

---

[1] Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Zweite, stark erweiterte Auflage in zwei Bänden. Berlin 1883—1884.

[2] A. a. O. I, 30. [3] A. a. O. I, 66.

dem Fehlen des Begriffes der Entwicklung, oder des Werdens, welches in seinem Endzwecke zugleich seine wirkende Ursache (?) und sein Gesetz hat." „Es fehlte", so heißt es bei der Besprechung von Reimarus [1], dem „hölzernen Dogmatismus", in dem Wolf und Reimarus noch befangen waren, „der Begriff der Entwicklung, der im Werdenden das Sein und Nichtsein verbunden zeigt". Der Fehler bestand in dem Mangel „alles geschichtlichen Sinnes". Die Schranke war „der disjunctive, logische Verstand, der überall nur ein Entweder — Oder, Licht oder Finsterniß, Wahrheit oder Irrthum sieht"; „der, blind für die Geschichte, keine Entwicklung, keinen natürlich bedingten, individuell angelegten und aus der Naturanlage sich entwickelnden Geist kennt, sondern den Geist nur als den einfachen und einförmigen, in sich selbst immer gleichbleibenden . . mathematischen Verstand" sieht, bei dem es sich von selbst versteht, daß alles, was nicht zu seinen Begriffen paßt, verkehrt und falsch scheinen müsse.

Dies „ganze Gebäude der alten Metaphysik hat nun Kant auch in seinen letzten Resten zerstört" — freilich, nach Pfleiderers eigenen Zugeständnissen, nicht nur, indem er Dinge behauptete, die Widersprüche enthalten, sondern sogar auch, indem er überall noch unüberwundene Reste der alten Metaphysik mitnahm. Doch was thut's? Es drängt ja doch „die eigentliche Intention des Kant'schen Denkens auf absoluten monistischen Realismus", „auf die in der Geschichte wirkende und durch sie stetig sich verwirklichende Vernunft" [2]. Als Grundirrthum der geschichtslosen Aufklärung des 18. Jahrhunderts wird von Pfleiderer bezeichnet: „daß sie die Vernunft nicht als werdende, in ihrer Entwicklung aus der Naturanlage zu verstehen vermochte . . ., sondern sie für eine von Anfang an dem Menschen anerschaffene Fertigkeit (?) wirklichen, verständigen Denkens . . hielt" [3].

Hier müssen wir nun gleich fragen: Ist zwischen einer „aus Naturanlage sich entwickelnden, werdenden Vernunft" und einer anerschaffenen Fertigkeit und Summe angeborner unveränderlicher, klarer Begriffe nicht noch ein Mittelding möglich, nämlich eine dem Menschen nicht eigentlich anerschaffene, sondern mit seinem Wesen gegebene und eben darum mit ihm geschaffene Fähigkeit zu denken, denkend zu erkennen? Dies Mittelding hätte Pfleiderer berücksichtigen müssen, dann wäre er nicht durch die Läugnung des einen extremen in die Behauptung des andern extremen

---

[1] Religionsphilosophie. I, 106.
[2] A. a. O. I, 188 ff. [3] A. a. O. II, 7.

Irrthums gefallen. Die scholastische Philosophie hat diesen Fehler zu vermeiden gewußt. Sie wollte im allgemeinen von angebornen Begriffen und Fertigkeiten nichts wissen, wohl aber sah sie ein, daß aus Unvernunft sich Vernunft nicht entwickeln könne. Da diese menschliche Vernunft aber thatsächlich die Denkfähigkeit eines Menschen, eines geistig-sinnlichen Wesens ist und infolge davon in ihrer Thätigkeit, auf welche Weise nun immer, jedenfalls thatsächlich auf die Mitwirkung des Organes der sinnlichen Erkenntnißfähigkeit angewiesen ist, so fordert sie eben auch die nöthige Entwicklung dieses Organes. Doch dies setzt eine Mehrheit der Facultäten, eine geistige und eine davon wesentlich verschiedene sinnliche Erkenntnißfähigkeit voraus. Hiervon kann in einer absolut monistischen Philosophie nicht die Rede sein; der „alte Dualismus" ist für Pfleiderer ein überwundener Standpunkt. Die Vernunft also muß als eine aus der Unvernunft zur Vernunft sich entwickelnde aufgefaßt werden. Sonst wäre das Verständniß der Religionsgeschichte unmöglich. Eine göttliche Uroffenbarung als eine von außen an den Menschen kommende lehrhafte Mittheilung Gottes hält Pfleiderer schon deswegen für unmöglich, weil es ja an der Lernfähigkeit des Menschen fehlte. „Wie sollte die Urmenschheit bei ihrer noch gänzlich unentwickelten Geisteskraft fähig gewesen sein, den schweren Gedanken des Einen unendlichen Gottes und reinen Geistes zu fassen?"

Nach der Lehre Pfleiderers war also der menschliche Geist in der Urzeit noch keiner übersinnlichen Begriffe fähig. Beweisen soll dies das Ergebniß der Sprachwissenschaft, demzufolge die Wurzeln aller der Worte, die dem spätern Denken als Bezeichnungen für abstracte geistige und sittliche Begriffe dienen, ursprünglich nur sinnliche Erscheinungen und Thätigkeiten bezeichneten und erst allmählich eine verfeinerte und vergeistigte Bedeutung bekamen. Thatsächlich beweist dies jedoch nur, daß der Mensch seine Begriffe aus dem Sinnlichen ableitet, aber durchaus nicht, daß der Urmensch — ebenso wenig als jetzt die Kinder — keine geistigen übersinnlichen Begriffe gehabt habe. Die Kinder haben solche Begriffe, und zwar sehr früh, anfangs natürlich nur die allgemeinsten und darum nächstliegenden. Es braucht jedoch nicht lange, bis das Kind dazu kommt, nach Ursache und Wirkung zu fragen. Allein Pfleiderer meint: „Die Erhebung zu geistigen Begriffen, welche bei der Erziehung unserer Kinder sich in Jahre zusammendrängt, weil sie das Erbe der Vergangenheit, die für sie gedacht hat, schon für sich haben, mußte bei der kindlichen Menschheit durch den Culturproceß der Jahrhunderte und

Jahrtausende erst errungen werden." Hierdurch glaubt Pfleiderer die Möglichkeit einer Uroffenbarung siegreich widerlegt und einen soliden Beweis für seine Entwicklungslehre erbracht zu haben. Aber was ist denn an dem ganzen volltönenden Satze Wahres, historisch oder philosophisch Wahres und irgendwie Begründetes enthalten? Nichts. Er ist ein materialistisch-darwinistisches, unkritisches Dogma, begründet auf gänzlicher Mißkennung der unmittelbarsten, evidentesten Thatsachen und der Grundgesetze der Logik. Die Anklage ist schwer, und da es sich um die Grundlage handelt, worauf die erkenntnißtheoretische Seite dieser monistischen Entwicklungslehre sich stützt, so müssen wir sie begründen.

Wenn zur Auffassung und zum Verständniß eines Dinges nach Pfleiderer die Kenntniß der Geschichte dieses Dinges nöthig ist, so besteht gewiß die erste berechtigte Forderung darin, daß wir die uns unmittelbar gegenwärtigen Epochen dieser Geschichte nehmen, wie sie thatsächlich vorliegen. Wie steht es also hiermit im vorliegenden Falle? Es soll nach dieser Entwicklungslehre verkehrt sein, die Vernunft anders denn als eine werdende sich zu denken. Allmählich habe sie sich entwickelt, früher langsam, sehr langsam. Jahrhunderte hindurch seien die Menschen nicht fähig gewesen, übersinnliche Gedanken zu fassen; die Kinder der Jetztzeit kämen schneller dazu durch das Erbe der Vergangenheit. Dazu bemerken wir: Erstens, das Erbe der Vergangenheit, die für unsere jetzigen Kinder gedacht hat, nutzt denselben für die Entwicklung ihrer Vernunft in jener Stufe, in der sie sich von sinnlichen zu geistigen Begriffen erst erheben sollen, gar nichts. Daraus folgt dann zweitens und letztens: Hatte der Urmensch nicht schon die Fähigkeit, geistige Dinge zu erfassen, so konnte keine Entwicklung ihn dazu führen.

Daß nach den Vorarbeiten der Jahrhunderte ein begabter Jüngling heute leichter und rascher ein großes Wissen, z. B. in der Mathematik oder Astronomie, sich aneignen kann, als ihm dies möglich wäre, wenn er zum erstenmale alle Theoreme und Probleme und ihre Beweise, Lösungen und Anwendungen versuchen müßte, das begreifen wir. Wie aber alles, was die Menschheit vor ihm oder „für ihn" gedacht hat, ihm dazu verhelfen solle, daß er früher und schneller als seine Vorgänger dazu komme, mathematische Begriffe fassen zu können, dafür spricht nicht nur keine einzige Thatsache, sondern es läßt sich dafür auch kein Möglichkeitsgrund finden. Wie soll denn das „Erbe" uns nützen? Wir erben es doch wahrhaftig nicht auf immanente Weise. Kein Vater kann seinem Sohne seine Kenntnisse durch Vererbung mittheilen. Die Kinder werden alle gleich

unwissend geboren, und dies Erbe tritt immer von außen wieder durch Mittheilung an sie heran, und sie erhalten es nur, soweit sie es durch eigenes Erlernen sich anzueignen fähig sind und Lust haben. Mag ferner immerhin manches glückliche Menschenkind unter besonders günstigen Umständen wirklich, so gut wie andere Eigenschaften, so auch das besondere Talent seines begabten Vaters ererben, mögen auch besondere klimatische und culturelle Bedingungen eine gewisse Frühreife der Jugend zur Folge haben, so ist doch nicht zu läugnen, daß, solange wir die Menschheit kennen und soweit wir sie kennen, wir absolut keinen thatsächlichen Anhaltspunkt dafür finden, auch nur zu ahnen, daß die Fortschritte der Menschheit und ihr reiches Geistesleben irgendwelchen Einfluß auf die Beschleunigung eines Ueberganges von „Sinnlichkeit" zu „geistigen Begriffen" bei den nachkommenden Geschlechtern ausübten. Dies ist auch von vornherein undenkbar und unmöglich. Das Wissen der Vergangenheit kann dem Kinde eben dann erst anfangen zu nützen, wenn dieses anfängt, dasselbe zu fassen. Solange bloß die Fähigkeit, sinnliche Dinge zu erkennen, da ist, kann es keinen Einfluß ausüben.

Das einzig Zulässige und Denkbare und in der Entwicklung eines sinnlich-geistigen Wesens in Bezug auf die Denkfähigkeit ist folgendes. Die geistige Erkenntnißfähigkeit, der eigentliche Verstand ist von vornherein im Menschen vorhanden, im Kinde sowohl wie im „Urmenschen". Weil derselbe aber in seiner Thätigkeit an das körperliche Organ gebunden und auf dasselbe angewiesen ist, kann er erst nach hinreichender Entwicklung der körperlichen Organe anfangen, seine Thätigkeit zu entfalten; jedoch auch dann vermag der Verstand nicht gleich alles einzusehen und zu verstehen, für dessen Einsicht und Verständniß er überhaupt aus sich befähigt ist. Da wir Menschen uns unsere Kenntnisse einzeln erwerben müssen, und da wir vieles, ja das Meiste nicht unmittelbar wahrnehmen und schauen, sondern schließend und weiter schließend erforschen müssen, so ist der Verstand in der Einsicht der tiefer und ferner liegenden Schlußfolgerungen von der Vorkenntniß der nöthigen Voraussetzungen abhängig. Immer bleibt außerdem die Denkthätigkeit an die Mitwirkung der höhern sinnlichen Erkenntnißthätigkeit und damit an die Function des Gehirns gebunden; die Ermüdung desselben wirkt somit auf das denkende Forschen selbst hemmend ein. Und so ist vielfach nur ein langsam und schrittweise sich bewegendes Vorgehen von Wahrheit zu Wahrheit möglich. Je gesunder zugleich und je besser geschult das sinnliche Organ ist, um so leichter und rascher wird dann der Mensch von Erkenntniß zu Erkenntniß fortschreiten

können, doch auch dies wiederum nur innerhalb der Grenzen, die das beschränkte Wesen des Menschen selbst, die Beschränktheit all seiner Kräfte und seiner irdischen Lebensdauer mit sich bringt.

Sollte nun im Menschengeschlecht im allgemeinen eine fortschreitende Entwicklung der Individuen zum Vortheil der Spätgeborenen gegenüber dem Urmenschen wirklich stattfinden und stattgefunden haben, so kann und konnte dieselbe unmöglich darin bestehen, daß sich schneller die Fähigkeit zu denken aus der Fähigkeit, „Sinnliches wahrzunehmen“, entwickelte. Sie könnte vielmehr nur darin bestehen, daß die Bedingungen für gesunde Entwicklung des Gehirns und aller körperlichen Organe, die welchen Einfluß auch immer auf die Ausübung der Denkthätigkeit ausüben können, sich fortwährend besser und besser gestalteten. Dann müßte allerdings Generation auf Generation reicher an Talent und an Genie werden. Doch immer bliebe es ein Mehr oder Weniger; zu einem wesentlichen Unterschiede käme es dennoch nicht.

Daß sich ein solcher Fortschritt, eine solche Entwicklung denken ließe, läugnen wir keineswegs. Und zwar brauchen wir gar nicht darauf zu warten, bis unsere Chemiker und Physiologen mit vereinter Anwendung all ihres Genies entdeckt haben werden, welches die besten Nährungs- und Behandlungsmethoden des menschlichen Gehirnes wären, um demselben die vollkommenste Entwicklung und dauerhafteste Gesundheit zu sichern. Der, welcher in seiner Weisheit den ganzen Menschen ersonnen und gebildet, hat ihn gut gemacht. Lebe man soviel als möglich menschlich, vernünftig — christlich. Die Sittengesetze sind die besten Entwicklungsgesetze für die Menschheit. Wer es weiß, daß die weitaus größte Zahl der Irrsinnigen ihren unglücklichen Geisteszustand eigenen oder fremden Vergehungen gegen die Gesetze der sittlichen Vernunft verdankt, der wird keine Schwierigkeit darin finden, einzusehen, daß die Menschheit ein um so reicheres Geistesleben entfalten wird, je reiner und treuer von Generation zu Generation das Sittengesetz beobachtet wird. Der Mensch ist ein einheitliches Ganze als sinnlich-geistiges Wesen, und jeder ernste Verstoß gegen seine Natur rächt sich an derselben.

Geben wir somit auch die Möglichkeit solcher Entwicklung zu, ja können wir nur wünschen und verlangen, es möchten von allen Seiten treu die Bedingungen zu diesem Fortschritt der Menschheit gesetzt und nie gestört werden, — trotzdem ist und bleibt es wahr: der Urmensch, wie ihn Pfleiderer und mit ihm alle Vertheidiger der sogenannten Entwicklungslehre uns schildern, dieses in Jahrhunderten und Jahrtausenden sich ent-

wickelnde, zum Greise heranwachsende Kind ist ein Wesen, das weder Mensch noch Thier ist, geradeso wie das jetzige Kind nach den Grundsätzen dieser Philosophie weder Mensch noch Thier genannt werden kann: nicht Mensch, denn dazu gehört Vernunft; nicht Thier, denn aus dem Thier kann sich durch keine „immanente“ Entwicklung ein wesentlich höheres Wesen, ein Mensch „entwickeln“, weder in Jahren noch in Jahrhunderten.

Jeder Versuch, den Menschen durch immanente Entwicklung aus dem Thiere, oder auch nur im Menschen die geistige Erkenntnißfähigkeit durch immanente Entwicklung aus der Sinnlichkeit zu erklären, ist und bleibt materialistisch. Doch Pfleiderer sowohl wie andere Freunde der monistischen Entwicklungslehre wollen auch nicht Materialisten sein. So sagt Moriz Carriere: „Wären Vernunft und Sittlichkeit nicht die Anlage der Seele, so würde die Gunst der Außenwelt oder der Kampf ums Dasein sie im Menschen so wenig wie im Wurm oder Affen hervorzaubern.“ [1] Aber warum ist diese Anlage denn nicht auch im Affen oder Wurm? Was kann dafür von dem Standpunkte der monistischen Entwicklungslehre, dieser Alleinsentwicklung, als Grund angegeben werden? Zumal da ausdrücklich der Mensch „als das Ziel des aufwärtsstrebenden Entwicklungsganges“ hingestellt wird, bleibt ja nichts anderes übrig, als die Affen und Würmer und alle niedrigen Lebewesen als Dinge zu betrachten, in denen diese Anlagen nicht, vielleicht bloß noch nicht zum Ziel des Entwicklungsganges gekommen sind. So bleibt man aber doch im Materialismus haften. Mensch ist nur das Wesen, das seiner Natur nach die Fähigkeit in sich trägt, geistige, übersinnliche Dinge zu erfassen. Dies fehlt dem Urmenschen. Denn, sagt Pfleiderer, die höchsten geistigen Ideen sind „die allervermitteltsten Producte des langen Processes, in welchem der werdende Geist durch selbstthätige Aneignung der objectiven Weltvernunft sich zum subjectiven Vernünftigsein entwickelt“ [2].

Es ist in diesen Worten Pfleiderers kurz die erkenntnißtheoretische Seite des bisher dargestellten „Entwicklungsbegriffes“ zusammengedrängt. Darum können wir auch füglich die Prüfung und Widerlegung dieses erkenntnißtheoretischen Darwinismus gerade an diese Worte anknüpfen. Bei jeder Erkenntnißlehre kommen ja vier Punkte in Frage: der Erkenntnißgegenstand, die Erkenntnißfähigkeit, die Erkenntnißthätigkeit, endlich das Resultat dieser Thätigkeit, der fertige Erkenntnißbesitz.

---

[1] Die sittliche Weltordnung. S. 207. [2] Religionsphilosophie. II, 7.

Darum stellen wir folgende vier Fragen, die sich aus den angeführten Worten Pfleiderers ergeben:

Erstens: Was ist unter „der objectiven Weltvernunft" zu denken, die wir uns „aneignen" sollen, insofern sie nach dieser Entwicklungslehre den Erkenntnißgegenstand bildet?

Zweitens: Was ist der „werdende Geist" am Anfange und im Laufe jenes „langen Processes" seiner Entwicklung zum subjectiven Vernünftigsein? Was also ist die Erkenntnißfähigkeit nach dieser Entwicklungslehre?

Drittens: Worin besteht die Thätigkeit, die der werdende Geist in jener „selbstthätigen Aneignung der objectiven Weltvernunft" entfaltet?

Viertens: Worin besteht das Resultat dieser Thätigkeit, „das subjective Vernünftigsein"?

Auf diese vier Fragen muß uns die „Entwicklungslehre" eine befriedigende, klare Antwort geben können, wenn sie Anspruch auf wissenschaftliche Berücksichtigung erhebt, und das um so mehr, wenn sie sich als den Höhepunkt der modernen Speculation betrachtet wissen will. Verwickelt sie sich aber dabei thatsächlich in unlösbare Widersprüche, so ist sie werthlos und verderblich und muß als eine Verirrung des menschlichen Geistes betrachtet werden.

* * *

Unsere erste Frage lautete: Was ist unter der „objectiven Weltvernunft" zu verstehen, durch deren selbstthätige Aneignung der werdende Geist sich in langem Processe zum subjectiven Vernünftigsein entwickelt? Es ist die Frage nach dem Erkenntnißgegenstand.

Nach jeder gesunden Philosophie wird der Mensch dadurch erkennend, wissend, geistig gebildet, daß er die objective Wahrheit, die reale Wirklichkeit der Dinge, ihr Wesen, ihre Möglichkeit, ihre mannigfachen Beziehungen zu einander geistig erfaßt, sie sich als subjectiven, das heißt als erkannten Besitz aneignet. Der Erkenntnißgegenstand sind eben die Dinge und ihr wirklicher Sachverhalt. Die Erfahrungserkenntniß hat zum Gegenstand den jeweilen zufälligen Sachverhalt der einzelnen Dinge. Die wissenschaftliche Erkenntniß forscht nach dem Wesen der Dinge und damit nach den allgemein giltigen Wahrheiten und Gesetzen in allen unserer Erkenntniß zugänglichen Ordnungen des Seins.

Im System der monistischen Entwicklungslehre, von Pfleiderer „concreter Monotheismus" genannt, kann nun der Gegenstand der Erkenntniß,

die „objective Weltvernunft", nichts anderes sein als jenes All-Eins-Wesen, das von dieser Philosophie Gott genannt wird. Denn sonst gibt es ja dieser Lehre gemäß gar nichts. „Gott ist," sagt Carriere, „der Allumfassende, außer ihm ist nichts, in ihm ersteht alles, aus seiner Natur quillt das Leben, er entfaltet seine Wesenheit in der Fülle aller Wesen, er bleibt in ihnen gegenwärtig und ist doch der in und bei sich selbst Seiende über ihnen, wie unsere Seele als die eine Lebenskraft in allen Zellen unseres Leibes wirkt und doch über ihnen sich selbst erfaßt, wie sie in allen ihren Vorstellungen sich entfaltet und doch das über ihnen waltende schöpferische Selbst ist." [1] Und Pfleiderer erklärt: „Gott ist das in sich seiende und von allem Endlichen sich selbst unterscheidende Ich, wie er das allumfassende Ganze ist, welches alles in und unter sich, nichts außer sich hat, er ist weder in der Welt aufgehend, noch aus ihr ausgeschlossen, sondern er beschließt sie in sich als das entfaltete System seiner eigenen Gedanken und Kräfte. Das, meine ich, ist wahrer und voller Monotheismus, in welchem die deistischen und pantheistischen Abstractionen gleich sehr überwunden sind." [2] Die Welt wird nur „dann begreiflich, wenn wir annehmen, daß die mannigfachen wirkenden Kräfte nicht eine ursprüngliche Vielheit selbständiger Urwesen oder Substanzen [3] seien, sondern nur die mannigfachen Erscheinungen einer ursprünglichen realen Einheit, der Urkraft, die den hervorbringenden Grund alles Besondern sowohl, wie dann auch in allem Besondern das einheitliche Band seines Zusammenwirkens oder sein Gesetz bilde" [4]. Dies Eine „Unendliche" kann nach der Darstellung desselben Gelehrten nicht das abstract Allgemeine sein, es kann vielmehr nur das Ganze sein, welches in sich selber der Grund ist aller seiner Bestimmungen und Unterschiede und damit auch der Grund alles unter ihm befaßten Besondern und Endlichen [5].

Gewiß, das Unendliche darf nicht als das abstracte Allgemeine betrachtet werden. Alles andere dagegen, was hier über das Unendliche gesagt ist, bleibt trotz aller Verwahrung der Irrthum des Pantheismus Freilich darf das Unendliche weder der Welt als einem andern Unendlichen, noch den einzelnen Weltwesen als Theilganzes oder Einzelwesen nach unserer beschränkten Art zu denken entgegengesetzt werden. Das ist

---

[1] Die sittliche Weltordnung. S. 11.

[2] Religionsphilosophie. II, 290.

[3] Die Gleichstellung von selbständigem Urwesen und von Substanz ist rein willkürlich und grundverkehrt.

[4] Religionsphilosophie. II, 258. [5] A. a. O. II, 278.

von einer gesunden Philosophie auch nie geschehen. Gott steht vielmehr ganz und gar über dieser Welt. In sich schließt er alle denkbare Vollkommenheit auf eine vollkommenere Weise, als wir endliche Wesen durch unsere natürliche Erkenntnißkraft überhaupt je zu fassen vermögen. Es gibt nichts, keine Realität, keine Vollkommenheit, die nicht in Gott auf göttliche, auf unendlich vollkommene Weise verwirklicht wäre. Außer Gott sind die geschaffenen Wesen, sie sind wahrhaft und wirklich; aber ihr ganzes Sein und Wesen ist so unendlich unter Gottes Wesen, so unendlich tieferer Art, daß sie mit Gott in einen eigentlichen vollkommenen Vergleich gar nicht gebracht werden können. Sie sind ferner nicht immanente Erscheinungen und Entfaltung, sondern Wirkungen seiner nach außen thätigen schöpferischen Allmacht, darum gänzlich in jeder Beziehung von ihm abhängig. Von einer Beschränkung der Unendlichkeit Gottes durch seine Unterscheidung von den Dingen dieser Welt kann also keine Rede sein. Im Gegentheil macht jede Identificirung Gottes mit der Welt aus Gott den Widersinn eines „endlichen Unendlichen". Und so ist auch der Gott des „concreten Monotheismus", dieses All-Eins-Wesen, ein Inbegriff aller Widersprüche. Nur im Vorübergehen sei noch auf folgendes aufmerksam gemacht. Es ist Pfleiderer klar, daß von Gott unendlich vollkommenes Selbstbewußtsein behauptet werden müsse; und doch soll auch wieder alles „Unbewußte" eine Erscheinung und immanente Entfaltung dieses unendlich vollkommen bewußten Wesens sein; es soll auch in ihm Veränderlichkeit des Bewußtseinsinhaltes und in seiner Erinnerung aufgehobene Zustände geben[1]. Trotz der vollkommensten Seligkeit Gottes soll er doch auch das Gefühl des Schmerzes haben.

Doch dies genüge. Es kommt uns hier nicht darauf an, diesen „monistischen Gott" allseitig als ein pantheistisches Unding darzuthun. Wir betrachten ihn hier bloß als das Eine Wesen, das nach der monistischen All-Entwicklungslehre die „objective Weltvernunft", unsern einzigen realen Erkenntnißgegenstand bilden soll. Und da kommt mit Rücksicht auf die erkenntnißtheoretische Frage, ob wir in der That eine stete Entwicklung und Veränderung der Wahrheit anzunehmen haben, hauptsächlich die Veränderlichkeit in Betracht, welche diesem All-Eins-Wesen zugeschrieben wird.

Trotz seiner Ewigkeit, Unendlichkeit und darum Unveränderlichkeit wird Gott als veränderlich geschildert. Es ist dies eben eine nothwendige

[1] Religionsphilosophie. II, 294.

Folge, wenn Gott wirklich als das All-Eins aller, also auch dieser veränderlichen Dinge gelten soll, und wenn deren jeweilige Zustände seine immanenten Entfaltungen und Lebenszustände sein sollen.

Vernehmen wir nun vor allem die Gründe für diese Veränderlichkeit. „Eine starre Unveränderlichkeit", heißt es, „seines Bewußtseinsinhaltes würde schon die Wahrheit des Selbstbewußtseins Gottes ernstlich gefährden." [1] Aber warum denn? — Wir Menschen schlafen allerdings am Ende ein, wenn unser Bewußtseinsinhalt allzulange unverändert derselbe bleibt, und das um so schneller, je ärmer und eintöniger und darum langweiliger derselbe ist. Dies rührt indes offenbar nicht von unserm Geiste und unserm Denken her, sondern es kommt davon, daß wir bei unserm Denken zugleich vom körperlichen Organ der Phantasie, von Gehirn und Nerven abhängig sind. Diese werden bei anhaltend gleichmäßiger Anspannung schlaff, sie ermüden und versagen schließlich ihren Dienst Damit hört im Schlummer das Bewußtsein auf. Aber wie soll dies bei Gott, dem unendlichen, reinen Geiste, zutreffen?!

Ein weiterer Grund, warum wir uns Gott nicht als eine in sich und zunächst in seinem Erkennen unveränderliche, sondern auch als eine innerlich-zeitlich sich verändernde, entwickelnde, fortschreitende Vernunft denken müßten, soll darin liegen, daß wir uns unter der Voraussetzung der Unveränderlichkeit seines Bewußtseinsinhaltes „auch eine lebendige Theilnahme Gottes am zeitlich verlaufenden Weltleben, ja schon ein *wahres Bewußtsein* von demselben kaum denken könnten; wahr ist doch sein Bewußtsein von der Welt nur dann, wenn er *sie so weiß, wie sie wirklich* ist, somit als zeitlich verlaufende, wenn also auch für ihn die vergangenen Zustände *nicht mehr* seiende, in *seiner Erinnerung aufgehobene* sind, und die künftigen noch nicht seiende sondern erst wirklich werden sollende. . . . So ist die Zeit die Grundform alles Lebens, des göttlichen wie des creatürlichen" [2].

Wie ist es möglich, solche Schlüsse nicht sofort als Trugschlüsse zu erkennen? Wahr ist gewiß die Erkenntniß der Welt nur, wenn man diese so erkennt, wie sie ist; muß man aber darum selbst nothwendig *so sein* wie die Welt? Gewiß erkenne ich einen Leichnam nur dann richtig, wenn ich ihn als das weiß, was er ist, d. h. ich muß ihn todt wissen. Muß ich aber darum selbst todt, ein Leichnam sein? Die Schlacht bei Salamis erkenne ich nur dann richtig, wenn ich sie mir als längst geschlagen denke.

---

[1] Religionsphilosophie. II, 293. [2] A. a. O. II, 293 u. 294.

Muß ich darum auch schon in jener Zeit verblichen sein? Kann ich mir nicht ein klares und deutliches Urtheil bilden über den nächsten Venusdurchgang und die ihm gleichzeitigen zukünftigen Constellationen, ohne daß ich mir bewußt wäre, auch selbst erst dann zu leben und zu denken?

Die ganze Schwierigkeit, soweit sie überhaupt eine Schwierigkeit und nicht vielmehr eine sophistische Verirrung der schlimmsten Art zu nennen ist, rührt von dem unverantwortlichen Starrsinn her, womit die moderne und zumal die modern-„kritische" Philosophie Bewußtsein und Erkenntniß überhaupt und in weiterer Consequenz dann auch Erkennen und Sein in eins zusammenwirft. Leider fängt man auch schon an, die deutsche Sprache in Bezug auf den Gebrauch der Wörter „erkennen" und „sich bewußt sein" zu corrumpiren. Man kann schon hören und lesen, wie sich jemand z. B. äußert: Ich bin mir bewußt, oder: Ich bin mir nicht bewußt, daß ein Dritter dies oder jenes gethan. Unsere Begriffe verdanken nun freilich ihren Ursprung nicht der Sprache, wie die Materialisten wollen; aber trotzdem herrscht ein solcher Zusammenhang zwischen Begriff und Sprache daß Verwirrung und Mißbrauch in den Worten auch der Verwirrung in den Begriffen Vorschub leistet. Darum ist im Interesse des gesunden Denkens gegen einen solchen Mißbrauch des Wortes „sich bewußt sein" ernstlicher Protest am Platze. Dinge, die unmittelbarer, evidenter Erfahrung gemäß gänzlich verschieden sind, sollen auch verschieden benannt werden. „Erkennen" und „sich bewußt sein" sind zwar innig miteinander verbunden. Vollkommene Erkenntniß einer Sache ist nämlich stets mit dem Bewußtsein dieser Erkenntniß verbunden, deckt sich aber durchaus nicht mit demselben. Erkennen kann ich alles, sofern es nur auf passende Weise meinem Erkenntnißvermögen entgegentritt; im eigentlichen Sinne „mir bewußt sein" kann ich nur meiner selbst und meiner Zustände, Lagen, Thätigkeiten, Erkenntnisse. Vergleiche man doch nur die allereinfachsten Urtheile beider Art, und der Unterschied springt in die Augen. Ich erkenne eine fremde That, z. B. einen begangenen Mord, ist doch nicht gleichbedeutend mit: ich bin mir des begangenen Mordes bewußt. Mein Bewußtsein ist nur auf meine Erkenntniß des Mordes gerichtet. Ich erkenne den Tod meines geliebten Vaters und gedenke seiner Leiden und Schmerzen; bewußt bin ich mir nicht dieser Schmerzen und noch viel weniger seines Todes, sondern nur der mir eigenen Erkenntniß derselben. Nur wenn der Gegenstand der Erkenntniß einfach das eigene Ich oder irgend eine seiner Affectionen oder Thätigkeiten ist, fällt Erkenntniß mit Bewußtsein zusammen.

Ist also offenbar nicht jedes wahre Erkennen einer Sache ein „Sich-selbst-erkennen", so ist auch keineswegs nöthig, daß Gott, um Vergängliches und Veränderliches richtig zu erkennen, in sich selbst vergänglich und veränderlich sein müsse, ebenso wenig als wir todt sein müssen, um einen Leichnam richtig als todt zu erkennen, und ebenso wenig als wir selbst in Bewegung sein müssen, um einen Körper als bewegt zu erkennen.

Darum ist auch die Begründung dafür, daß wir dieses All-Eins-Wesen, das wir nach den Grundsätzen des Monismus allein unter der genannten „objectiven Weltvernunft" ansehen können, als veränderlich und zeitlich zu denken hätten, durchaus hinfällig und nichtig. Doch es ist noch schlimmer um dieses veränderliche All-Eins-Wesen bestellt. Die Darstellung desselben verwickelt sich unmittelbar in einen womöglich noch größern Widerspruch: die Zeitlichkeit und Veränderlichkeit wird behauptet und doch wieder geläugnet.

„So ist die Zeit die Grundform alles Lebens, des göttlichen wie des creatürlichen. Aber der große Unterschied ist der: im creatürlichen Leben verlaufen die Zustände jedes Wesens in Coordination und Abhängigkeit von den Zuständen der selbständigen anderen, daher ist die Zeit eines jeden verflochten in den causalen Zusammenhang der allgemeinen Zeit. Jeder steht also in der Zeit und bekommt sie als Schranke zu fühlen; im göttlichen Leben hingegen verlaufen die Zustände nicht in Coordination mit anderen Wesen außer ihm, sondern er schließt den gesammten Verlauf der correlativen Zustände sämmtlicher Wesen als die bewegliche Erscheinung seines unbeweglichen Wesens in sich und bezieht alle zusammen auf sein beharrliches Selbst als den beständigen Mittelpunkt oder ewigen Grund und Zweck dieser ganzen Bewegung; darum ist Gott nicht in der Zeit, sondern die Zeit mit allem Zeitlichen ist in ihm, und er ist ewiger Herr, der ‚König der Aeonen'. Es ist nur ein abstractes Denken, welches meint, die Ewigkeit Gottes schließe die Zeit aus . . ." [1]

Was hier ein „abstractes" Denken genannt wird, ist eben einfach das logisch richtige Denken, welches einsieht, daß die Ewigkeit Gottes die Zeit und Veränderlichkeit als Grundform des göttlichen Lebens ausschließt. Es ist die einfache, logisch nothwendige Anwendung des Satzes vom Widerspruch, der die eben angeführten Sätze Pfleiderers als einen Widersinn erkennen läßt, weil in ihnen von Gott eben ganz dasselbe behauptet und geläugnet wird. Da ist Gott das All-Eins-Wesen, beharrlich

---

[1] Religionsphilosophie. II, 294 u. 295.

und unbeweglich, und doch wieder zeitlich und veränderlich. Da schließt dieses All-Eins-Wesen jetzt und immer den ganzen gesammten Verlauf sämmtlicher Wesen in sich, und doch gibt es auch in ihm wieder innere Veränderung seiner Zustände, gegenwärtige und jetzt bewußte, bereits in seiner Erinnerung aufgehobene und andere, erst kommende, noch nicht seiende Zustände. So ist dies Entwicklungs-All-Eins-Ding ein von Ewigkeit zu Ewigkeit aus innerer Nothwendigkeit sich fort und fort veränderndes Wesen, das jetzt so und dann nicht mehr so ist, und doch allezeit sowohl sein jetziges So-sein als sein voriges und sein folgendes Nicht-so-sein einschließt.

Das also ist die „objective Weltvernunft", dies die objective Grundlage, der einzige Erkenntnißgegenstand, der nach Ueberwindung der alten Metaphysik mit ihrem „hölzernen Dogmatismus" für die Erkenntnißlehre geblieben ist! Wenn alles Eins ist und dies All-Eins die unveränderliche ewige Veränderlichkeit und die Vereinigung aller Widersprüche, dann ist ebenso gut zu sagen: Alles ist Nichts, und wir sind objectiv mit logischer Consequenz bei der Absurdität des absoluten Nihilismus angelangt. Und dieser ist in der That der Culminationspunkt der modernen und zumal der kritischen Speculation.

Subjectiv aber deckt sich der Nihilismus eben mit dem absoluten Skepticismus. Jede absolute Entwicklungslehre, die alles in Entwicklung und Veränderung auflöst, zerstört alle Sicherheit und Festigkeit der Erkenntniß, mag sie nun monistisch oder atomistisch sein. Ob man sagt: πάντα ῥεῖ, oder: πᾶν ῥεῖ, bleibt für die Erkenntnißlehre, für die Frage nach Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß am Ende gleichgiltig.

Zwar meint Ernst Laas[1]: „Solange der Heraklitismus nicht bis zu der wahnwitzigen Annahme einer leibhaftigen coincidentia oppositorum für denselben Ort und denselben ungetheilten Moment vorschreitet", ja „selbst in der radikalen Nuancirung, nach welcher man auch nicht Einmal in denselben Strom steigen kann, wird nichts vorausgesetzt, was wissenschaftlich absolut undisciplinirbar wäre". Und auf den Einwand Peipers: „Die heraklitischen Dinge würden mit Linien vergleichbar sein, die nicht nur ihre Richtung änderten, sondern sie in jedem Punkte nach einem andern Gesetze änderten", weist Laas auf die infolge fortwährender Störungen fortwährend das Krümmungsgesetz ihrer Bahn ändernden und doch genau berechneten Bahnen unserer Planeten hin. Zwei Seiten weiter

[1] Idealismus und Positivismus. I, 199.

jedoch fühlt dieser Vertreter des Heraklitismus es doch selbst, daß ohne objectiv feste Gesetze keine Gewißheit des Erkennens denkbar ist. Denn da ist wieder von Kräften die Rede, von denen wir wissen, daß sie „absolut gleichmäßig nach Functionen der Massen und Entfernungen wirken“[1]. Das setzt aber doch offenbar irgend einen absolut unveränderlichen, objectiven Grund voraus. Nachdem fernerhin Laas die Sätze Hume's über die fortwährende Veränderung aller Dinge, auch des Ichs, angeführt, sagt er: „Wir wissen unsererseits nicht, wie wir uns diesem psychologischen Heraklitismus entziehen, weshalb wir uns nicht rückhaltlos ihm anschließen sollen.“[2] Darum ist er aber auch genöthigt, einfach zuzugestehen, es gebe keine inhaltliche Gewißheit, die über subjective Wirklichkeit, wie sie auch bei jeder Sinnestäuschung und Hallucination da sei, hinausgehe[3].

Pfleiderer sagt, Kant habe den Dogmatismus der alten Metaphysik überwunden, freilich nicht ohne die Grundsätze des reinsten Skepticismus aufzustellen. Doch soll für Kant der Skepticismus nur eine Durchgangsstufe gebildet haben. Das Schicksal der modernen Philosophie, und der Pfleiderer'schen genetisch-speculativen Religionsphilosophie insbesondere, liefert nun den thatsächlichen Beweis der von vornherein klaren Wahrheit, daß eben der reine Skepticismus eine Durchgangsstufe nie ist und nie sein kann; er führt nie auf ein anderes Ufer, sondern ist und bleibt ein unüberbrückbarer, undurchschiffbarer Abgrund. In diesem Abgrund versinkt nothwendig jede Wissenschaft, die als objectives Sein nur Veränderliches annimmt. Darum ist die ganze Erkenntnißtheorie des Entwicklungsmonismus sowie jeder absoluten „Entwicklungslehre“ schon durch die Antwort auf die erste unserer vier Fragen gerichtet und vernichtet. Die Erkenntnißlehre des „concreten Monotheismus“, der monistischen Entwicklungslehre, ist ob ihrer widerspruchsvollen objectiven Grundlage mit dem Fluche des Skepticismus beladen; sie verstößt gegen die Vernunft, und damit ist auch das Urtheil über dieses ganze System gefällt, mag nun die Antwort auf unsere übrigen drei Fragen wie auch immer ausfallen. Doch versuchen wir, so mühsam es auch ist, den Vertretern des Entwicklungsmonismus eine bestimmte Antwort auch auf diese weiteren Fragen abzuringen.

---

[1] Idealismus und Positivismus. I, 202.
[2] A. a. O. I, 217. [3] A. a. O. I, 220.

(Schluß folgt.)

Karl Frick S. J.

Blasius Pascal.

Ein Charakterbild. (Fortsetzung.)

VII. Bei den Einsiedlern von Port-Royal-des-Champs.

(1655.)

Etwa sechs Meilen westlich von Paris, in der Nähe von Chevreuse, liegen heute in einem malerischen Thale die berühmten Ruinen von Port-Royal-des-Champs. Der jetzige Besitzer hat einen großen Teich trocken legen lassen und dadurch der ganzen Thalsohle den sumpfigen Charakter genommen, den sie trotz aller Verbesserungsversuche bis dahin zum Schaden ihrer jeweiligen Bewohner immer gezeigt hatte. Früher waren die Höhen mit dunkeln Wäldern besetzt, die dem Thal jenes weltverlorene Ansehen gaben, welches vom Mittelalter für seine Klosterstiftungen so gesucht wurde. Nach dem Namen des Thales Porrois (= eine von Gestrüpp bewachsene, mit stehendem Wasser besetzte Schlucht) hieß auch die 1202 an Stelle einer alten Laurentiuskapelle erbaute Cistercienserinnen-Abtei „le Monastère en Porrois", woraus dann mit der Zeit und durch schlechte Uebersetzung Port-Royal wurde, obwohl von einem König ebenso wenig als von einem Hafen die Rede sein konnte. Gegen Anfang des 17. Jahrhunderts wurde Angelica Arnauld mit zehn Jahren Aebtissin dieser Klostergemeinde, welche sie bei reiferem Alter unter Anleitung des hl. Franz von Sales einer heilsamen Reform entgegenführte und dadurch zu neuer Blüte brachte. Mutter Angelica war es auch, welche 1626 aus dieser Abtei, die sich für den Zudrang der um Aufnahme Bittenden als zu eng erwies und außerdem wegen der Sumpfluft einen ständigen Fieberherd bildete, ihre Genossenschaft in die Hauptstadt überführte und dort das Hotel Clagny bei St. Jacques in ein Kloster umwandelte. In Port-Royal-des-Champs blieb bloß ein Priester zurück, welcher den Dienst an der Kirche zu versehen hatte. Mit den Jahren verfielen die Klostergebäude immer mehr; die Scheunen und Wohnungen der Pächter waren in einem etwas bessern Zustand, und vielleicht wäre die ehemalige fromme Stiftung „en Porrois" zu keiner weitern Berühmtheit gelangt, wenn sie nicht im Zustand dieser ihrer tiefsten Verlassenheit der Zufluchtsort der „Einsiedler" geworden wöre, welche der entstehende Jansenismus aus Paris als stets marschfertige Reservetruppe in das weltvergessene Feldlager legte.

Die Entstehung dieses eigenartigen Institutes der jansenistischen Einsiedler, zu denen auch Pascal sich nach seiner „Erleuchtung" zurückzog, läßt sich am besten in der Geschichte des ersten und originellsten aller Einsiedler, des ehemaligen Staatsanwaltes und berühmten Redners Antoine Le Maître, verfolgen. Antoine Le Maître war der älteste Sohn von Katharina Arnauld, der ältesten Schwester der Mutter Angelica, d'Andillys und des Theologen Arnauld. Sein Vater war der königliche Rath Isaak Le Maître, dessen Ausgelassenheiten so groß waren, daß seine Gattin sich nach zehnjähriger höchst unglücklicher Ehe von ihm scheiden ließ, um nur mehr der Erziehung ihrer Kinder und den Werken der Buße für ihren Mann zu leben. Anton zeigte früh schon die eigenthümlichen Geistesanlagen der Arnaulds, besonders eine große Liebe zur Beredsamkeit. Bereits mit 20 Jahren trat er als bewunderter Anwalt auf, so daß man von ihm glaubte, er werde die Tage seines Großvaters, des großen Jesuitengegners Arnauld, erneuen. Man sagte, er habe die Beredsamkeit des classischen Alterthums lebendig, frisch und kräftig in sein Jahrhundert eingeführt; die Macht derer scheine auf ihm zu ruhen, welche Cäsaren durch das Gewicht ihres Wortes zum Weichen brachten. Man drängte sich in die Sitzungen, in welchen er auftreten sollte; Prediger verlegten ihre Vorträge, um bei ihm in die Schule der Beredsamkeit zu gehen. Der Kanzler Seguier, ein besonderer Gönner des jungen Mannes, verschaffte ihm die Ernennung zum königlichen Staatsrath, als er kaum 28 Jahre alt war. Von allen Seiten zeigte man ihm Entgegenkommen, und die ersten Familien standen ihm offen zur Wahl einer Gattin. Er war auch geneigt, eine eheliche Verbindung einzugehen, als die beiden Tanten in Port-Royal, Angelica und Agnes, auf ihn einstürmten, weil sie ihn für den Fall einer Ehe unwiederbringlich an die Welt gebunden glaubten. Während M. Agnes ihrer Art nach mild und gütig redete, scheint die lebhaftere Angelica energischer gesprochen zu haben. Ebenso verschieden war der Ton der Antworten Antons.

„Die erste Seite Ihres Briefes", so heißt es in dem Schreiben an Angelica, „hat mich so lebhaft geschmerzt, daß ich über 14 Tage daran las; denn ich fand auch nicht eine Zeile, die mich nicht aufgehalten und mir nicht beleidigend erschienen wäre. Ich gestehe Ihnen, daß die Furcht, auf den folgenden Seiten neuen Stoff des Mißvergnügens zu finden, mich zu dem Entschluß vermocht hat, sie nicht zu lesen. Ich werde auch den übrigen Theil des Briefes nicht lesen, es sei denn, daß Sie mich zuvor versichert haben, daß er nicht so scharf ist wie der Anfang. Indeß erlauben Sie mir, nicht sowohl Ihr Schreiben zu prüfen, als Ihre Invective gegen den Plan, mich zu

verheiraten. Fürs erste sagen Sie mir, es sei das letzte Mal, daß Sie mir den Titel: ‚Theuerster Neffe!‘ geben; ich solle Ihnen dann ebenso gleichgiltig sein, als ich Ihnen bis dahin lieb und werth gewesen, und Sie würden dann weiter keinen Theil an mir haben, um eine besondere Freundschaft darauf zu bauen. Wie, meine theuerste Tante! (denn ich werde nicht aufhören, Ihnen diesen Titel zu geben), ich würde Ihnen also gleichgiltig sein, weil ich verheiratet wäre? Ist die Ehe denn ein Verbrechen? Und werde ich dann fürder weder Ihr Neffe, noch ein Christ, noch ein Ehrenmann mehr sein, weil ich Ehegatte geworden? .. Und das Sacrament, welches mich der Gnade Gottes würdig macht, sollte es mich der Ihrigen unwürdig machen? .. Es ist wahr, daß der Ehestand an sich nicht ebenso vorzüglich ist, wie derjenige der Jungfräulichkeit und des Priesterthums; aber Sie wissen wohl, theuerste Tante, daß es mehr werth ist, ... in einer gewöhnlichen Lage außerordentliche Tugend zu üben, als umgekehrt. Die Ehelosigkeit an sich macht niemand selig, wie die Ehe an sich niemand verdammt. Nicht der Stand, sondern das Leben öffnet uns Himmel oder Hölle.“

„So wehrt sich“, sagt der jansenistische Geschichtschreiber[1], „ein Vogel, um nicht gefangen zu werden, so schlug der wider den Stachel aus, dessen Herz bald davon sollte durchbohrt werden.“

Eines Tages war Le Maître im Hause seines Oheims d'Andilly anwesend, als St. Cyran die schwerkranke Gattin desselben, gleichsam die zweite Mutter Antons selbst, in seiner stillen, eindringlichen Weise tröstete und aneiferte zu einem christlichen Tode. Le Maître war zuerst erstaunt, dann bestürzt, daß ein Mann ohne alle Redefiguren die Herzen so aufwühlte und ohne Widerstand dorthin lenkte, wohin er wollte. Es schien ihm der Triumph eines mächtigern Wortes über die Herzen und ganz besonders über die Macht seiner Rede. Er verstummte und weinte. Me. d'Andilly starb am 23. August 1637; sofort theilt Le Maître dem Abbé de St. Cyran seinen festen Vorsatz mit, die Welt und ihre Hoffnungen, seinen Stand und seine Güter zu verlassen, um nur für Gott in ständiger Buße zu leben. St. Cyran, der das feurige Blut des leidenschaftlichen Redners kannte und sich wohl bewußt war, wie wichtig für seine eigene Thätigkeit das Beispiel eines so hochgestellten, von allen beachteten Mannes sein würde, hielt es für durchaus nothwendig, die Standhaftigkeit der guten Vorsätze zu prüfen, und sagte deshalb nur für den Fall seine Mitwirkung zu, daß Le Maître bis zu den Octoberferien seinen Geschäften wie gewöhnlich obliegen würde. Dieser mußte sich ergeben; allein es war ihm unmöglich, sich wie früher für die Verhandlungen zu erwärmen. Seine Blicke hingen meist an dem

[1] Fontaine, Mémoires etc. I, 72.

staubigen, früher nie beachteten Crucifix des Sitzungssaales, und das gab ihm mehr Stimmung zu weinen als zu reden. Dies konnte seinen Zuhörern nicht entgehen, und der Generaladvocat Omer Talon, sein Nebenbuhler, spottete, Le Maître habe diesmal seine Sache nicht sowohl durchgefochten als eingeschläfert. Dieses Wort stachelte Le Maître so, daß er acht Tage darauf mit einem Feuer und einer Gewalt sprach, wie noch nie. Sein Blick war unverwandt auf Talon geheftet; er glaubte nur zu diesem allein zu reden; immer den ganzen Körper wie gespannt, den Arm ausgereckt, stets auf der Spitze des Fußes, riß er alles in Bewunderung mit sich fort. Er setzte seine ganze Ehre darein, noch einmal vor ganz Frankreich zu zeigen, daß sein Genie ihn nicht verlassen, sondern daß er es freiwillig Gott zum Opfer bringe.

Mit Beginn der Ferien zog er sich in eine entfernte, abgelegene Pariser Wohnung zurück. „Ich hatte diese Zurückgezogenheit gewählt, um gleichsam am Strande der unruhigen Hauptstadt die große Zahl derer zu betrachten, welche an dem Orte verloren gehen, aus welchem wir gerettet sind, wie das Volk Israel bei seinem Auszug aus Aegypten sich nahe am Rothen Meer lagerte, durch das es soeben durch ein Wunder gezogen war, um Zeuge zu sein vom Schiffbruch der Aegypter." Nachdem dann seine Mutter die nöthigen Bauten hatte herrichten lassen, traf er am Vorabend von Pfingsten 1638 in Port-Royal-des-Champs als erster Einsiedler ein. Inzwischen war St. Cyran gefangen genommen und in die lange Untersuchungshaft nach Vincennes gebracht worden. Le Maître hielt nicht mit Unrecht dafür, daß seine „Bekehrung" auch ein Grund zu dem Vorgehen gegen den Abbé gewesen war. Er glaubte Gottes Gnade und das Rüstzeug zu ehren, dessen sie sich bei ihm bedient, wenn er seine Bekehrung für ein höheres Wunder erachtete als die Heilung des Blindgeborenen. Er findet einen starken Beweis von der geringen Spiritualität des Jahrhunderts darin, daß man sich im allgemeinen wohl über seinen Rücktritt gewundert, daß aber nur wenige bis zum Kern dieses großen Wunders vorgedrungen seien wie er, der im Gebiet der Beredsamkeit über die Geister waltete, gleich einem geborenen Herrscher über seine Vasallen, sich seines Reiches, seines Scepters und Zauberstabes so jung freiwillig begeben. Aber nur wenige wüßten dieses sein beredtes Schweigen zu verstehen. Einer der Zöglinge von Port-Royal erzählt uns sein Erstaunen, als er ein schweres Stück Holz im Hofe gesehen und man ihm auf seine Frage, wozu dasselbe diene, geantwortet habe, Le Maître, der große Le Maître, trage es die Treppe auf und ab, wenn es ihn friere, da er nicht zugebe, daß man sein

Zimmer heize. Als man die ganz außerordentliche Lebensweise Le Maître's in dem alten Port-Royal allgemein seltsam fand und meinte, wenn er die Welt fliehen wolle, so möge er in einen Orden treten, so erhob sich der an Stelle St. Cyrans als Beichtvater fungirende Singlin und hielt in einem apologetischen Briefe den Tadlern das Beispiel des hl. Paulinus vor, der unter ähnlichen Umständen wie Le Maître dem Forum entsagt und sich mit seiner Gattin in die Einöde zurückgezogen habe. Man müsse also entweder St. Paulinus und Le Maître zugleich gewähren lassen oder beide zugleich verdammen. Ihre Sache lasse sich nicht trennen; es werde aber schwer halten, gegen diese beiden gottgeweihten Rechtsanwälte aufzukommen. Da erschien am 5. Juli 1638 Laubardemont in Port-Royal-des-Champs, um eine Untersuchung zu führen, die etwa neues Material gegen St. Cyran ergeben sollte. Er fragte zuerst, ob Le Maître und die anderen inzwischen eingetroffenen Freunde bestimmte Zeitordnungen und Statuten besäßen, welche sie zu einem religiösen, ohne Erlaubniß des Königs errichteten Verein machten. Le Maître wurde sodann besonders über seine Bekehrung verhört, wie oft und an welchen Tagen er das Abendmahl empfange, u. s. w. Der Inquisit beklagte sich zwar, daß man ihn über Dinge befrage, welche zu wissen nur dem Beichtvater zukomme, ließ aber im übrigen an dem verhaßten Gesandten Richelieu's seinen kalten Grimm und beißenden Spott aus. Er zeigte dem Neugierigen wiederholt, daß er sich mit seinen Fragen über die gesetzlichen Schranken hinauswage. Z. B. ob er Visionen habe! Antwort: Ja, zwei; durch das eine Fenster nach Vaumurier hin und durch das andere nach St. Lambert. „Es geschah, was St. Hieronymus von den Knechten der Welt und den Knechten Gottes sagt, daß sie sich gegenseitig für Narren halten.“ Ergrimmt ging Laubardemont zu seinem Herrn; sein Protokoll mit den ironischen Antworten machte den Frager selbst zum Gespött. Es blieb dem armen Mann zeitlebens ein Spitzname davon.

Acht Tage später erfolgte die Mittheilung, Le Maître und sein Bruder Séricourt müßten die Einsiedelei verlassen. Die beiden wendeten sich bald nach La Ferté-Milon, zwei kleine Tagereisen von Paris, wo sie bei Herrn Vitart, dem Großonkel Racine's, bereits einen andern Einsiedler, Lancelot, vorfanden und sich niederließen. Die Büßer erhoben sich nachts zusammen vom Lager, um gemeinsam zu beten; sonst hielten sie Stillschweigen; da ihnen die Enge des Hauses nicht genug Raum zu ihren Abtödtungen gewährte, schlichen sie bisweilen nachts nach den Metten in den nahen Wald, wo sie sich darin genugthun konnten. Nur an den

Sonn- und Festtagen besuchten sie die Kirche; sonst gingen sie gegen Abend zusammen schweigend auf eine nahe Anhöhe, unterhielten sich dort eine Weile und kehrten dann, den Rosenkranz betend, zurück, was die Einwohner des Ortes, die zu dieser Zeit vor den Häusern zu sitzen pflegten, außerordentlich erbaute. Gegen Ende des Sommers 1639 glaubten die beiden Brüder in strengem Incognito ihr geliebtes Port-Royal wieder ungestraft aufsuchen zu dürfen und nahmen dorthin einen Neubekehrten, d. h. ihren bisherigen Hauswirth mit, der sich ausschließlich mit der Oekonomie beschäftigen sollte, damit so den anderen Büßern alle Zeit zum Gebet und Studium verbliebe. Als er aber August 1642 starb, sahen die Herren sich genöthigt, für die Haus- und Feldarbeiten selbst nach dem Richtigen zu schauen. Sie gaben sich also nach rechter Mönchsart daran, einen Theil des Tages über den Garten zu graben und zu bestellen, das Feld zu hacken und sonstige Handarbeit zu verrichten. Le Maître, der alles mit Feuer angriff, träumte, er fühle das entblößte Schwert Gottes in seinem Herzen, worin er ein strenges Gebot des Himmels erblickte, den Nonnen durch seine Händearbeit zu dienen. Und nun schaffte er mit Séricourt eifriger, als Tagelöhner das je gethan haben, so daß Singlin und St. Cyran sich mehr wie einmal ins Mittel legen mußten. Wandte sich Le Maître dann wieder den Studien zu, so that er auch dies mit einer Leidenschaftlichkeit, daß hier nicht minder eingeschritten werden mußte. Er war dabei von dem innern Kampf bisweilen so aufgeregt, daß ein Zögling des Hauses, der Le Maître morgens wecken mußte, ihn oft ganz fieberhaft fand und fürchtete, er möge von dem halb Phantasirenden für einen Dieb gehalten und gefaßt werden. Auf St. Cyrans Rath begann Le Maître nun das Studium des Hebräischen, und zwar ohne Lehrer, der nach St. Cyrans Ansicht bei Erlernung dieser Sprache eher schädlich als nützlich ist. Etwas später fing er auch an, die Lebensbeschreibungen mehrerer Heiligen zu bearbeiten und zu übersetzen. Fontaine erzählt, Le Maître habe sich an den geistlichen Abenteuern bei Bekehrung der Seelen u. s. w. ebenso gefreut wie die Weltkinder an den Ritterromanen. Außer dem Herrn Vitart waren den Einsiedlern auch die beiden „devoten" Schwestern Racine gefolgt, bei welchen sie bisher gewohnt hatten. Diese baten Le Maître, ihm und den anderen Büßern überallhin folgen zu dürfen, um ihnen als dienende Schwestern oder Mägde behilflich zu sein. M. Angelica sollte ihnen in Port-Royal-des-Champs über dem Thor einige abgesonderte Zimmer geben. Als St. Cyran dies hörte, glaubte er dem unberechenbaren Le Maître die Unterhaltung mit den Damen untersagen

zu sollen. Le Maître gehorcht sofort; er entschließt sich, das Gelübde abzulegen, nicht nur bloß nicht mit diesen Frauen, sondern überhaupt mit keiner Frau, ja mit niemanden mehr ein Wort zu wechseln, was St. Cyran natürlich wieder auf ein vernünftiges Maß zurückführen mußte. Den härtesten Kampf kostete es Le Maître, als sein jüngerer Bruder, de Sacy, der Priester geworden war, die geistliche Leitung der Einsiedler, also auch seiner Brüder, übernehmen sollte. Das war dem Aeltesten doch gar zu viel zugemuthet, zumal de Sacy gerade den entgegengesetzten Charakter hatte, phlegmatisch, etwas pedantisch, ja kalt war. Singlin mußte diesmal schon ein scharfes Wort reden; da aber unterwarf sich Le Maître. Er sammelte aus Stellen des hl. Chrysostomus ein kleines Heftchen, das er betitelte: „Portrait der christlichen und geistlichen Freundschaft", und seinem künftigen Beichtvater mit einigen Widmungsversen schickte.

Es ließe sich leicht eine endlose Reihe von Zügen beibringen, die uns das eigenthümlich excentrische Wesen dieses Erstlingsbekehrten und Hauptes der Büßer vor die Augen führten. Nicht alle seine Genossen waren gleich interessant und lebhaft. Außer seinen Brüdern de Sacy, Lusanci und Séricourt hatten sich nach und nach bis September 1646 zwölf Einsiedler in Port-Royal eingefunden, darunter nicht weniger als fünf alte Officiere. Sonstige bekannte Namen sind: Lancelot, du Bascle, Fontaine, Walon de Beaupuis, letztere besonders deshalb, weil sie einen hochwichtigen Zweig der Port-Royalistischen Thätigkeit, die Erziehung von Knaben in den sogen. Petites écoles, besorgten. Der Dichter der Athalie war ein solcher Zögling der „Herren", und wenn es nach Le Maître gegangen wäre, hätte der junge Racine Cothurn und Leier in die Ecke geworfen, den Dienst der Musen verlassen, um ein Jünger der Themis und Nachfolger Le Maître's zu werden. Diese „kleinen Schulen" waren mannigfachen Beunruhigungen von seiten der Regierung ausgesetzt, welche wohl nicht mit Unrecht annahm, daß die Zöglinge von den Einsiedlern noch andere Dinge als Orthographie und Grammatik lernten. Den höchsten Cursus dieser Schulen, die Philosophie, lehrte ein anderer sehr bekannter Einsiedler, Pierre Nicole, geboren 19. October 1625, der mit dem Doctor Arnauld und mit Pascal am meisten für die Vertheidigung des Jansenismus geschrieben und gestritten hat. Eine Seltenheit unter den Büßern, war er der große Bücherverschlinger, der nach dem Wort Brienne's die Väter von Ignatius bis Bernhardus, die Romane von Amadis von Gallien bis zur Prinzessin von Cleve, die classischen Autoren von Homer bis zu den Spätrömern, die Philosophen von Aristoteles bis Descartes, die Häretiker bis Luther

und Calvin, die Polemiker von Erasmus bis du Perron, die politischen Tractate von Goldast bis d'Isola, die Schriften der Fronde und alle polizeilich verbotenen Blätter gelesen hatte. Er hatte nie Priester werden wollen und blieb sein Leben lang Minorist, wie andere der Einsiedler Subdiakone blieben, oder noch andere, die Priester waren, zu Gärtnerknechten wurden und nie mehr die heilige Messe feierten. Nicole war als Polyhistor am besten geeignet, den Freunden das nöthige literarische Material für ihre Arbeiten herbeizuschaffen, und so werden wir ihm ganz besonders als Pascals Handlanger bei den Provincialbriefen begegnen. Mit Nicole ist eigentlich schon der zweite Geist in Port-Royal eingezogen, der sich von demjenigen des Herrn von St.-Cyran ziemlich unterscheidet. Nicole war vielleicht auch der einzige der älteren Einsiedler, welcher die allgemeine hohe, fast abgöttische Verehrung Port-Royals vor St. Cyran nicht theilte. Er hielt denselben schon eher für ein bischen verschroben und seltsam als für wirklich groß. Nicole's Zelle lag unmittelbar neben derjenigen, in welche Pascal einzog. Da die Nonnen aus Paris in der Zwischenzeit wieder eine Kolonie nach dem erweiterten, durch die Einsiedler erträglicher und ertragsfähiger gewordenen Port-Royal-des-Champs geschickt hatten, mußten die Büßer die eine Viertelstunde vom eigentlichen Kloster entfernten Vorwerke (hameaux) beziehen, wo sie unter der geistlichen Leitung des Herrn de Sacy standen. De Sacy war das gerade Gegentheil nicht bloß von dem lebhaften, excentrisch begeisterten Le Maître, sondern auch von dem Alleslesr und Philosophen Nicole. Sein Wesen war ruhig, fast kalt; seine Lectüre beschränkte sich auf die Heilige Schrift, die Väter, und unter diesen wieder fast nur auf den hl. Augustinus. In seiner Jugend war er Dichter, und später übersetzte er die Kirchenhymnen. Auf seine exegetischen Verdienste brauchen wir hier nicht einzugehen, und wollen auch nur kurz eines andern gelegentlichen Einsiedlers erwähnen, der eigentlich die wissenschaftliche und agitatorische Seele Port-Royals und des Jansenismus war, nämlich des Dr. Arnauld, welcher sich wegen der Stürme, die sein Buch über die häufige Communion heraufbeschworen, zu den Einsiedlern geflüchtet hatte.

Mit diesen Einsiedlern theilte also nun auch Pascal auf längere Zeit und mit mehreren Unterbrechungen unter dem Namen eines Herrn de Mons das Leben des Gebetes und der Arbeit, wie Le Maître es uns aufgezeichnet hat. Nach siebenstündiger Ruhe stand man drei Uhr morgens auf und hielt das gemeinsame Frühgebet, nach welchem alle sich zu Boden warfen und die Erde küßten. Dann las jeder knieend je ein Kapitel im Evangelium

und im hl. Paulus. Pascal war in der Heiligen Schrift außerordentlich bewandert und konnte sofort sagen, ob irgend ein Satz aus der Bibel sei oder nicht. Die kirchlichen Tagzeiten wurden gemeinsam abgehalten, und bei jedem Stundenschlag hatten alle ihr Haupt zu entblößen. Während der kirchlichen Fastenzeit wurde die alte strenge Ordnung beobachtet; im übrigen übte ein jeder die Abtödtungen, die sein Beichtvater ihm gestattete. „Weder Kleidung noch Namen zeichnen sie von anderen oder unter sich aus; sie nennen sich weder Brüder noch Väter [daher der Ausdruck ces messieurs], sie suchen nur das Beispiel der ersten Christen nachzuahmen, die Gott fürchteten und e i n Herz und e i n e Seele waren." Nach St. Cyrans Ansicht war die Art der Einsamkeit, wie sie in Port-Royal herrschte, die einzig richtige und der z. B. bei den Karthäusern üblichen bei weitem vorzuziehen. Die Handarbeit war nicht zu allen Zeiten gleich groß; bald gewann die eine, bald die andere Art der Beschäftigung die Oberhand. Die Arbeit sollte ebenso unterbrochen sein wie das Gebet, jedoch nicht als Zwang, sondern als Gewohnheit, indem auch Stunden der Erholung gelassen waren, wo die Herren entweder einzeln oder mit einem Begleiter sich im Walde ergehen konnten. Im Durchschnitt waren je zwei Stunden am Morgen und zwei am Nachmittag der Handarbeit bestimmt. Die meisten arbeiteten dann im Freien, theils als Gärtner, theils als Holzwarte in den Waldungen. Sie gingen ganz als Landleute gekleidet, und die Edelsten unter ihnen hätte man für richtige Bauern halten können. Nur ein ehemaliger Officier beschäftigte sich zu seiner größern Verdemüthigung mit Schuhflicken. Neben den Handarbeiten und dem Gebet nahm das Studium den Rest der Zeit in Anspruch. Die Schriften und Bücher aller Art, biblische, dogmatische, historische, grammatikalische, literarische und besonders ascetische, die aus der Einsiedelei hervorgingen, sind Legion. Auf allen Gebieten sollte die Herrschaft der Bettelmönche und besonders der Jesuiten gebrochen werden, durch alle Kanäle die Lehre von der neuen Gnade in den Strom der öffentlichen Meinung geleitet werden.

Als Pascal einmal entschlossen war, der Welt ganz und gar zu entsagen, suchte er auch seinen besten Freund, den Herzog von Roannez, zu gleicher Gesinnung zu bewegen. Dieser ging auf Pascals Zureden mit großer Freude ein und faßte unter Zustimmung Pascals und Herrn Singlins (in dessen Hände Pascal ihn geführt) den Entschluß, sich einige Zeit zu nehmen, ernstlich nachzudenken und dann das zu wählen, was Gott ihn heißen werde. So that er auch. Während dieser Zeit wohnte Pascal bei ihm; man hatte diesem schon längst im herzoglichen Palast ein

Zimmer eingerichtet, in welchem er von Zeit zu Zeit abstieg, obgleich er selbst ein Haus in Paris hatte. Endlich faßte Herr von Roannez den Vorsatz, die Welt zu verlassen; er sagte dies Herrn Singlin und Pascal und fügte bei, er werde die nächste Gelegenheit ergreifen, des Königs Erlaubniß zum Verkauf seiner Statthalterei zu erlangen und sich dann in die Einsiedelei zurückziehen (se retirer à l'institution). Inzwischen ereignete es sich, daß man zum Grafen d'Harcourt kam, um ihm Fräulein de Menus, die reichste Erbin des Königreichs, für seinen Großneffen, den Herzog von Roannez, anzubieten. Roannez hatte auf diese Dame immer sein Auge geworfen und nie anders gedacht, als daß er sie heiraten werde. Herr von Harcourt ging also zu seinem Großneffen und sagte: „Mein Neffe! ich bringe Ihnen eine Nachricht, die Ihnen Freude machen wird; man hat mir für Sie die Hand des Fräuleins de Menus angeboten." Herr von Roannez war sehr überrascht und sagte: „Mein Herr! ich bitte Sie, mir einige Bedenkzeit zu gewähren." Da gerieth Herr von Harcourt in Zorn: „Sie sind also närrisch geworden, mein Herr Neffe?" . . . Roannez blieb aber dabei, er müsse Bedenkzeit haben, und erklärte nach einigen Tagen dem Großonkel, er werde nicht heiraten. Herr von Harcourt gerieth nun in eine große Wuth nicht bloß gegen den Neffen, sondern auch ganz besonders gegen Pascal. Die Sache wurde bald im ganzen Hotel, wo Pascal noch anwesend war, ruchbar, und so geschah es, daß die Pförtnerin eines Morgens gegen 8 Uhr mit gezücktem Dolch in Pascals Zimmer drang, um diesen zu morden. Glücklicherweise war er abwesend, da er gerade an diesem Morgen gegen seine Gewohnheit sehr früh ausgegangen war. Man erzählte ihm nachher die Sache, und er kehrte nicht wieder in das Hotel zurück.

Herr von Roannez blieb trotz aller Anfechtungen standhaft in seinem Vorsatz, verkaufte in der That einige Jahre später seine Statthalterei, und trotzdem er vor wie nach in der Welt lebte, da er seine Mutter nicht gut verlassen konnte, war er im Innern voll und ganz einer „der Herren".

Ueber Pascals eigenes besonderes Leben und Treiben bei den Einsiedlern haben wir bereits aus den Briefen der Schwester einzelnes beigebracht. Außer den Gebets- und Bußübungen widmete er sich hauptsächlich den liebgewordenen philosophisch-apologetischen Studien, begab sich aber auch zum Besten „der Herren" auf andere Gebiete, wie ein Brief der Schwester uns, wenigstens in einem Falle, belehrt.

Als Novizenwärterin hatte Jacqueline auch die erste Erziehung der jungen Mädchen unter sich, welche, wie die Knaben bei den Einsiedlern,

ihrerseits bei den Nonnen erzogen wurden. Sie schreibt deshalb an den Bruder über eine neue Lehrmethode, welche dieser erfunden hatte:

„Der Gehorsam und die Liebe sind die Ursachen, aus denen ich mein Stillschweigen breche, trotzdem ich mir vorgenommen hatte, Ihnen hierin den Vortritt zu lassen. Ich sage Ihnen dies, damit Sie sich darüber nicht ärgern. Unsere Mütter haben mir befohlen, Ihnen zu schreiben, damit Sie uns alle Einzelheiten Ihrer Lesemethode nach dem B C D E mittheilten, bei der es nicht nöthig ist, daß die Kinder den Namen der Buchstaben wissen ... (Sie setzt dann an einem Beispiel die Schwierigkeiten der bisherigen sogen. Buchstabirmethode auseinander und fügt bei, sie könne nicht begreifen, wie man die Nasallaute den Kindern beibringe u. s. w.) Ich denke," schließt sie, „daß Sie diese und andere Schwierigkeiten vorausgesehen haben."

Wir haben zwar Pascals Antwort auf diesen Brief nicht mehr; allein wir gehen kaum fehl, wenn wir als seine Erfindung die „neue Lehrmethode" annehmen, welche sich unter diesem Titel in der Grammaire générale von Port-Royal findet und welche nichts mehr und nichts weniger ist als die auch in deutschen Schulen heute im Gebrauch befindliche sogen. Lautirmethode. Man sieht, was immer Pascal angreifen mag, allem geht er auf den Grund, überall hinterläßt er den Stempel seines Genies durch irgend eine Erfindung oder Entdeckung.

In die Zeit dieser ruhigen Zurückgezogenheit und des Verkehrs mit Arnauld und Nicole scheinen auch zwei Abhandlungen zu fallen, die gleichfalls in das Gebiet der Pädagogik gehören, und von denen die zweite ganz offenbar in dem vielgenannten Buch der Logik von Port-Royal sehr ausgiebig benutzt wurde. Wir meinen die Aufsätze De l'esprit géométrique und De l'art de persuader. Von größerem Interesse wäre uns an dieser Stelle ein anderer Tractat, Sur la conversion du Pécheur, der ebenfalls auf diese Zeit als Entstehungsperiode weisen würde, wenn es sicher wäre, daß er Pascal und nicht vielmehr Jacqueline zum Verfasser hätte. Wir können uns kaum erwehren, mit Cousin gegen Faugère und Havet die Autorschaft des Bruders zu läugnen. Ausführliche Beachtung dagegen verlangt ein Aufsatz, der zwar nicht aus Pascals Feder stammt, uns aber über Pascal und seine Hauptideen zu jener Zeit in zuverlässigster Weise Auskunft gibt. Wir finden diesen Aufsatz im zweiten Bande der Memoiren Fontaine's, des Secretärs von de Sacy, der als Augen- und Ohrenzeuge dasjenige aufzeichnete, was bei einer feierlichen Gelegenheit zwischen Pascal und seinem Principal verhandelt wurde. Mag der Schreiber auch im großen und ganzen seinen Stil dazugethan haben, so ist doch bisher kein ernstlicher Zweifel gegen die Treue und Genauig-

keit in Wiedergabe der Gedanken erhoben worden. In dem „Entretien de Pascal avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne“ haben wir wirklich Pascals Ansichten über diese beiden Schriftsteller und die von ihnen vertretenen entgegengesetzten Systeme.

Herr Singlin hatte Pascal nach Port-Royal „wie in einen geistigen Turnsaal und einen Ort der Enthaltsamkeit geschickt, wo Herr Arnauld ihm für die Wissenschaften die Stange halten und Herr de Sacy ihn lehren sollte, sie zu verachten“ [1]. Man hatte bei den Einsiedlern eben übertriebene Ansichten, sowohl von dem damaligen wissenschaftlichen Rufe Pascals als von dessen bisherigem „Wandel im Fleisch“.

„Der Mann,“ sagt Fontaine, „den nicht bloß ganz Frankreich, sondern ganz Europa bewundert hat, dessen Geist beständig lebhaft, beständig thätig und von einer Fassungskraft, von einer Höhe, Festigkeit, Schärfe und Klarheit war, die über alles Glaubliche hinausragt —, dieser wunderbare Mensch fühlte sich endlich von Gott gerührt und unterwarf diesen so hohen Geist unter das Joch Jesu Christi, und dieses so edle und große Herz umfing mit Demuth die Buße. Er kam nach Paris und warf sich in die Arme des Herrn Singlin, entschlossen, alles zu thun, was dieser befehlen würde ... Er kam also nach Port-Royal, um dort zu wohnen. Herr de Sacy konnte nicht umhin, ihn aus Anstand zu besuchen, besonders da Herr Singlin ihn darum gebeten hatte; aber die heiligen Erleuchtungen, welche er aus der Heiligen Schrift und den Vätern schöpfte, ließen ihn hoffen, daß er nicht von dem ganzen Geistesglanze Pascals geblendet werde. Er fand in der That alles sehr richtig, was er sagte. Er gab mit Freuden die Stärke seines Geistes und seiner Reden zu. Alles, was Herr Pascal ihm Großes sagte, hatte er bereits vorher im hl. Augustinus gelesen; um nun allen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sagte er: Herr Pascal ist außerordentlich schätzenswerth darin, daß er, der nie die Kirchenväter gelesen hat, aus sich selbst und durch die Schärfe seines Geistes dieselben Wahrheiten gefunden hat, welche sie fanden. Er (Pascal) findet sie, wie er sagt, überraschend, weil er sie nirgends gelesen hat, aber wir sind gewohnt, ihnen auf allen Seiten unserer Bücher zu begegnen. So fand dieser weise Geistliche (de Sacy), daß die Alten nicht weniger aufgeklärt waren als die Neuen; daran hielt er sich und schätzte Herrn Pascal sehr, weil er sich in allem mit dem hl. Augustin begegnete.

„Die gewöhnliche Art des Herrn de Sacy im Verkehr mit den Leuten ging dahin, sich denen anzubequemen, mit denen er sprach. Wenn er z. B. einen Besuch des Herrn Champagne erhielt, so sprach er mit ihm über die Malerei; sah er Herrn Hamon, so unterhielt er ihn über die Medicin; sah er den Chirurgen des Ortes, so befragte er ihn über die Chirurgie. Diejenigen, welche sich mit dem Wein-, Obst- oder Landbau beschäftigten, sagten ihm alles, was in ihrem Bereich zu beobachten sei. Alles diente ihm dazu,

[1] Fontaine, Mémoires etc. II, 54.

sofort auf Gott zu kommen und auch seine Zuhörer dahin zu führen. Er glaubte also auch Herrn Pascal auf sein Thema bringen und mit ihm von seinen philosophischen Lesungen sprechen zu sollen, mit denen er sich am meisten beschäftigte. Er brachte ihn gleich bei ihrer ersten Unterhaltung darauf. Herr Pascal sagte ihm, seine gewöhnlichsten Bücher seien Epiktet und Montaigne, denen er ein großes Lob spendete.

„Herr de Sacy, welcher immer geglaubt hatte, man solle diese Autoren wenig lesen, bat Herrn Pascal, mit ihm einmal gründlich über dieselben zu sprechen.

„Epiktet, sagte derselbe, ist einer der Weltphilosophen, der am besten die Pflichten des Menschen gekannt hat. Er will vor allem, daß der Mensch Gott als sein Hauptaugenmerk betrachte, daß er überzeugt sei, Gott regiere alles mit Gerechtigkeit; daß er sich ihm gutwillig unterwerfe und in allem freiwillig folge, als einem, der alles mit größter Weisheit vollbringe. Eine solche Stimmung wird alle Klagen und alles Murren hintanhalten und den Geist vorbereiten, mit innerem Frieden die unangenehmsten Ereignisse zu ertragen. Sage niemals: Ich habe dies oder das verloren, sondern: Ich habe es zurückgegeben; nicht: Mein Sohn ist todt, sondern: Ich habe ihn zurückgegeben ... Er ermüdet nicht, zu wiederholen, alles Studium und alles Verlangen des Menschen müsse auf das Eine hinausgehen, den Willen Gottes zu erkennen und ihm zu folgen.

„Sehen Sie, mein Herr, sagte Herr Pascal zu Herrn v. Sacy, das sind die großartigen Erleuchtungen dieses Geistes, ... ich wage zu sagen, er verdiente, angebetet zu werden (d'être adoré), wenn er ebenso gut seine Schwäche erkannt hätte; denn man müßte Gott sein, um das eine und das andere die Menschen zu lehren. Und so hat er, der nur Staub und Asche war, nachdem er so gut begriffen hatte, was man soll, sich denn auch wirklich in Ueberschätzung dessen verloren, was man kann. Er sagt, Gott habe jedem Menschen die Mittel gegeben, sich seiner Pflichten zu erledigen; diese Mittel seien jeden Augenblick in unserer Macht; man solle das Glück durch jene Dinge suchen, die in unserer Macht ständen, weil Gott sie uns zu diesem Zwecke verliehen habe; wir müßten sehen, was in uns eigentlich frei sei; Güter, Leben, Ehre seien nicht in unserer Gewalt, sie führten also auch nicht zu Gott; der Geist könne nicht gezwungen werden, das zu glauben, was er für falsch hält, noch auch der Wille, das zu lieben, wovon er weiß, daß es ihn unglücklich macht; diese beiden Kräfte seien also frei, und durch sie könnten wir vollkommen werden; durch diese Kräfte könne der Mensch Gott vollkommen erkennen, lieben, ihm gehorchen, ihm gefallen, sich von allen Lastern frei machen, alle Tugenden erwerben, ein Heiliger und Genosse Gottes werden. Diese Grundsätze eines wahrhaft dämonischen Stolzes führten zu anderen Irrthümern, z. B. die Seele sei ein Theil der göttlichen Substanz, Tod und Schmerz seien keine Uebel; man dürfe sich selbst tödten, wenn man derart verfolgt würde, daß man glauben könne, Gott rufe u. a. m.

„Was nun Montaigne betrifft, ... so bekennt er sich als Kind eines christlichen Landes zur katholischen Religion, worin er sich von anderen nicht

unterscheidet[1]. Da er aber hat untersuchen wollen, welche Moral die bloße Vernunft ohne das Glaubenslicht vorschreiben mußte, so hat er seine Principien von diesem Standpunkt gefaßt. Er betrachtet den Menschen als jeder Art Offenbarung entbehrend und philosophirt dann folgenderweise." (Nun gibt Pascal einen Abriß von dem Skepticismus Montaigne's, wie eben Pascal ihn sich zurechtlegt, indem er Montaigne zum „reinen Pyrrhonianer" stempelt, der, eine um die andere, alle rein menschliche Gewißheit in Zweifel auflöst und schließlich zum Zweifel am Zweifel führt, wo der Satz: Ich weiß nicht, noch viel zu positiv lautet und durch jenen andern: Was weiß ich? ersetzt werden muß . . .) „Man bleibt schließlich (nach der Art, wie Montaigne in Pascals Auffassung die einzelnen Wissenschaften zermalmt) überzeugt, daß wir jetzt nicht mehr und nicht besser denken als in einem Traum, aus dem wir beim Tode erwachen und während dessen wir ebenso wenig die Principien der Wahrheit haben als während eines natürlichen Traumes. Auf diese Weise macht er die des Glaubenslichtes beraubte Vernunft so stark und grausam herunter, daß, indem er sie daran zweifeln läßt, ob sie überhaupt noch vernünftig ist, und ob die Thiere es sind oder nicht, oder mehr oder weniger, er sie von ihrem selbsterrichteten Thron herabreißt und sie aus purer Gnade neben das Thier setzt, ohne ihr zu erlauben, diese Stelle eher zu verlassen, als bis sie von ihrem Schöpfer selbst über ihren Rang aufgeklärt ist, von dem sie nichts weiß; er bedroht sie für den Fall, daß sie aufmuckst, sie unter alles andere Geschaffene zu setzen, was ebenso leicht ist als das Gegentheil; nur zu dem Einen gibt er ihr Erlaubniß: mit aufrichtiger Demuth ihre Schwäche zu betrachten, statt sich in lächerlichem Stolze zu erheben.

„Herr von Sacy, welcher sich in eine neue Welt versetzt und eine neue Sprache zu vernehmen glaubte, sagte sich innerlich die Worte des hl. Augustinus vor: O Gott der Wahrheit! sind diejenigen, welche alle diese Spitzfindigkeiten verstehen, dir deshalb wohl angenehmer? Er bedauerte diesen Philosophen, der sich nach allen Seiten mit den selbstgeschaffenen Dornen zerstach und zerriß, wie der hl. Augustinus das von sich in ähnlicher Seelenlage gestand. Nach einer ziemlich langen Pause sagte er zu Herrn Pascal:

„Ich bin Ihnen sehr verbunden, mein Herr. Ich bin sicher, daß ich Montaigne sehr lange hätte studiren können, ohne ihn so gut zu kennen, wie ich das jetzt seit unserem Gespräche über den Gegenstand thue. Dieser Mann sollte eigentlich wünschen, nur durch Ihre Analyse seiner Schriften gekannt zu sein, und er könnte mit dem hl. Augustin sagen: Ibi me vide, attende. Ich glaube ganz gewiß, daß jener Mann Geist besaß; aber ich weiß nicht, ob Sie ihm nicht ein wenig mehr beilegen, als er es wirklich hatte, indem Sie seine Principien so logisch verbinden und systematisiren. Sie können sich denken, daß man mich bei meiner Lebensweise wenig angeeifert hat, diesen Schriftsteller zu lesen, dessen gesammte Schriften nichts von dem enthalten, was wir doch bei unseren Lesungen hauptsächlich suchen müssen gemäß der Regel des

---

[1] Ob das Urtheil Pascals über Montaigne objectiv zutrifft, kann uns hier gleichgiltig sein, da wir es mit Pascal und nicht mit Montaigne zu thun haben.

hl. Augustin; denn seine Worte scheinen nicht eben aus einem sehr tiefen Grund der Demuth zu stammen. Den sogen. früheren Akademikern mochte man es verzeihen, daß sie alles in Zweifel zogen; aber was hatte Montaigne nöthig, seinen Geist sich an einer Lehre ergötzen zu lassen, die in den Augen aller Christen Thorheit ist? Das ist das Urtheil, welches der hl. Augustinus über solche Personen fällt. Denn nach jenem Kirchenvater mag man von Montaigne sagen: Bei allem, was er sagt, setzt er den Glauben beiseite; darum sollen wir, die wir den Glauben haben, alles beiseite setzen, was er sagt ... (Folgt noch eine längere Ausführung dieses Gedankens; dann heißt es mit Bezug auf Pascal): Sie sind glücklich, mein Herr, sich so über jene Personen erhoben zu haben, die man doch Doctoren nennt, die in ihrer Trunkenheit begraben liegen und deren Herz der Wahrheit bar ist. Gott hat in Ihrem Herzen andere Süßigkeiten und Reize ausgegossen als jene, welche Sie in Montaigne fanden. Er hat Sie von diesem gefährlichen Vergnügen zurückgerufen, von dieser jucunditas pestifera, wie der hl. Augustinus sagt, der Gott dafür dankt, daß er ihm die Sünden verziehen hat, welche er durch allzu großen Genuß dieser Eitelkeit begangen hatte ... Er (Augustin) erkannte, mit welchem Recht der Apostel Paulus uns warnt, uns von diesen Reden nicht umgarnen zu lassen. Wie Sie sagen, daß Montaigne durch seinen allgemeinen Zweifel die Häretiker seiner Zeit bekämpft, so hat Augustinus sich durch dieselbe Skepsis der Akademiker bewogen gefühlt, die Secte der Manichäer zu verlassen ...

„Herr von Sacy sagte Herrn Pascal noch viele ähnliche Dinge, worauf Herr Pascal ihm erwiederte: Wenn Sie mir das Compliment gemacht haben, daß ich Montaigne inne habe und ihn wohl zu wenden weiß, so kann ich Ihnen ohne Compliment sagen, daß Sie den hl. Augustinus noch besser innehaben und noch besser anzuwenden wissen, wenn auch nicht zum Vortheil des armen Montaigne. Außerdem bezeugte er ihm, wie außerordentlich er (Pascal) von der Gründlichkeit seiner Bemerkungen erbaut sei. Da er aber immer noch voll war von seinem Autor, konnte er sich nicht enthalten, ihm zu sagen:

„Ich gestehe Ihnen, mein Herr, daß ich in diesem Autor nicht ohne Freude die stolze Vernunft so unwiderstehlich durch ihre eigenen Waffen besiegt sehe und diese blutige Erhebung des Menschen gegen den Menschen betrachte, die ihn aus der Gesellschaft mit Gott, wozu er sich durch seine Grundsätze emporgeschwungen, zur Natur der Thiere hinabstürzt. Ich hätte von ganzem Herzen den Diener einer so großartigen Rachethat geliebt, wenn er, der durch den Glauben Schüler der Kirche war, auch die Vorschriften der Moral befolgt hätte, indem er die Menschen, die er so nützlich gedemüthigt hatte, nun auch lehrte und dahin brachte, nicht durch neue Laster wieder denjenigen zu erzürnen, welcher allein sie aus den Lastern erretten konnte, die sie ohne ihn nicht einmal zu erkennen im Stande gewesen wären. Aber er (Montaigne) geht im Gegentheil als ein rechter Heide folgendermaßen voran. (Pascal gibt nun einen kurzen Abriß der gemüthlich sinnlich-skeptischen Welt- und Lebensauffassung Montaigne's, die sich von der gewöhnlichen Art der Weltkinder kaum unterscheide:) Er handelt wie die anderen Leute; nur daß

sie alles in der dummen Idee thun, dem wahren Guten zu folgen, während er dasselbe aus dem Grunde thut, bei der gleichen Wahrscheinlichkeit auf beiden Seiten müsse die Bequemlichkeit und das Beispiel den Ausschlag geben. So steigt er auf ein Pferd gerade wie ein Nichtphilosoph, weil das Pferd es eben duldet; aber er glaubt nicht ein Recht darauf zu haben, da er ja nicht weiß, ob nicht im Gegentheil das Pferd ein Recht habe, sich seiner zu bedienen ... Seine stoische Tugend ist natürlich, gemüthlich (familière), heiter, lustig und gleichsam leichtsinnig; sie folgt dem, was ihr Freude macht ...

„Ich kann Ihnen nicht verhehlen, mein Herr, daß, wenn ich diesen Autor las und ihn mit Epiktet verglich, ich immer gefunden habe, sie seien die größten Vertreter der berühmtesten Secten der Welt, die allein mit der Vernunft übereinstimmten, da man nur den einen dieser Wege gehen kann[1]: entweder gibt es einen Gott, und dann muß man in ihm sein höchstes Gut erkennen; oder Gott ist zweifelhaft, und dann ist es auch das höchste Gut, denn er ist desselben nicht mächtig — puisqu'il en est incapable (d. h. ein zweifelhafter Gott kann nicht des Menschen höchstes Gut sein).

„Ich habe immer eine unendliche Freude daran gehabt, bei allen diesen verschiedenen philosophischen Systemen zu verfolgen, wie die einen und die anderen zu einer gewissen Gleichförmigkeit mit der von ihnen gesuchten wahren Weisheit gelangt sind. Denn, wenn es angenehm ist, in der Natur das Streben zu beobachten, Gott in all seinen Werken wiederzuspiegeln ..., um wie viel gerechter ist es, in den Hervorbringungen des Geistes die Bemühungen zu verfolgen, der essentiellen Wahrheit zu gleichen, selbst wenn sie dieselbe zu fliehen scheinen, und zu betrachten, wie sie dahin selbst auf Irrwegen gelangen. Das war denn auch mein Hauptziel bei diesen Studien.

„Sie haben mir freilich in ganz vortrefflicher Weise den geringen Nutzen dargethan, mein Herr, den Christen aus solchen Studien schöpfen können. Mit Ihrer Erlaubniß möchte ich indes gern noch einen Gedanken hier ausführen, bin aber nichtsdestoweniger bereit, aller Erkenntniß zu entsagen, die nicht von Ihnen kommt, wobei ich dann den Vortheil habe, der Wahrheit aus glücklichem Zufall zu begegnen oder sie von Ihnen mit Gewißheit zu empfangen. Mir scheint, die Quelle der Irrthümer dieser beiden Secten besteht darin, daß sie nichts wußten von dem Unterschiede, der zwischen dem jetzigen und dem ursprünglichen Zustande des Menschen obwaltet. So hatte denn die eine einige Spuren seiner frühern Größe gefunden, ohne seine Verderbniß zu kennen, und sie behandelte die Natur als gesund und ohne Erlöserbedürfniß, was sie zum Gipfel des Stolzes führte. Die andere dagegen empfand das gegenwärtige Elend, wußte aber nichts von seiner ursprünglichen Würde und behandelte infolgedessen die Natur als nothwendig krank und unheilbar, was sie in Verzweiflung stürzt ...

„Aus diesen unvollkommenen Kenntnissen kam es also, daß der eine die Pflichten des Menschen kannte, ohne seine Ohnmacht zu sehen, und sich

[1] Das dritte, daß die Nichtexistenz Gottes sicher wäre, scheint Pascal nicht einmal als abstracte Hypothese eines Wortes werth.

darum in Stolz und Anmaßung verlor, der andere die Ohnmacht sah, ohne die Pflichten zu kennen, und sich deshalb in Feigheit und Unthätigkeit verzehrte; daraus scheint zu folgen, weil die eine zur Wahrheit führt, die andere zum Irrthum[1], daß man durch eine Vereinigung beider eine vollkommene Moral erzielen könne. Aber statt einer friedlichen Verbindung wäre ihrer Zusammenwürfelung Folge nur ein allgemeiner Krieg und eine allgemeine Zerstörung: denn indem das eine System die Gewißheit, das andere den Zweifel, das eine die Größe des Menschen, das andere seine Schwäche statuirt, ruiniren sie gegenseitig die Wahrheiten und Irrthümer des andern. Mithin können sie nicht für sich allein bestehen wegen ihrer Mängel, noch sich einigen wegen ihrer Widersprüche, sondern sie zerbrechen und vernichten sich gegenseitig, um der evangelischen Wahrheit Platz zu machen. Sie allein kann die Gegensätze vereinigen ... die in den menschlichen Lehren unvereinbar waren. Der Grund des letztern ist, weil diese Philosophen die Gegensätze in ein Subject verlegen ..., während der Glaube uns lehrt, daß sie verschiedenen Subjecten angehören, indem alles, was schwach ist, der Natur zueignet, alles, was groß und mächtig, der Gnade. Das ist die staunenswerthe und neue Verbindung, die Gott allein uns lehren und die er allein zustande bringen konnte, die ferner ein Bild und eine Wirkung jener unaussprechlichen Vereinigung zweier Naturen in der einen Person des Gottmenschen ist.

„Ich bitte um Verzeihung, mein Herr, sagte Herr Pascal zu Herrn de Sacy, daß ich mich so in Ihrer Gegenwart zur Theologie fortreißen lasse, statt bei meinem Stoffe, der Philosophie, zu bleiben. Aber ich bin unmerklich dahin geführt worden ... Die Theologie ist eben das Centrum aller Wahrheiten ...

„Herr de Sacy konnte nicht umhin, Herrn Pascal sein Erstaunen darüber auszusprechen, wie fein er alles zu wenden wisse; zugleich aber bemerkte er doch, es habe nicht jeder das Geheimniß, über das Gelesene so weise und erhabene Betrachtungen anzustellen. Er gestand ihm, er gleiche jenen geschickten Aerzten, welche kunstfertig aus den stärksten Giften die besten Heilmittel bereiteten. Durch das, was Pascal ihm gesagt habe, sei er zwar überzeugt, daß ihm (Pascal) diese Bücher nützlich seien, nichtsdestoweniger aber müsse er (de Sacy) glauben, sie seien das nicht für alle Welt ..., die, wie ein Vater sage, es nicht verstehen würde, Perlen vom Misthaufen, aurum ex stercore, zu sammeln. Das könne man mit mehr Recht von jenen Philosophen sagen, deren Mist durch seinen schwarzen Rauch den wankenden Glauben ihrer Leser verdunkeln könne. Deshalb werde er immer jenen Personen rathen, sich nicht leichtsinnig solchen Lesungen hinzugeben, aus Furcht, sich mit jenen Philosophen zu verlieren, oder um mit der Schrift zu reden, der Raub der Teufel und die Speise der Würmer zu werden, wie jene Philosophen es gewesen sind.

---

[1] Hier ist jedenfalls ein Fehler in der Aufzeichnung Fontaine's. Der Sinn ist klar: „Da beide Systeme einen Theil der Wahrheit und entgegengesetzte Irrthümer enthalten, u. s. w.“

„Was den Nutzen solcher Lesungen anbelangt, erwieberte Herr Pascal, so will ich Ihnen ganz einfach einen Gedanken mittheilen. Ich finde bei Epiktet eine unvergleichliche Kunst, um die Ruhe derjenigen zu stören, die solche in den äußeren Dingen suchen, und um sie zu der Erkenntniß zu zwingen, daß sie wahre Sklaven und erbärmliche Blinde sind; daß es unmöglich ist, etwas anderes zu finden als den Irrthum und den Schmerz, den sie fliehen möchten, wenn sie sich nicht ohne Rückhalt Gott hingeben. Montaigne dagegen ist unvergleichlich, um den Stolz jener zu demüthigen, welche sich außerhalb des Glaubens mit einer wahren Gerechtigkeit brüsten; jene eines Besseren zu belehren, die ihren Meinungen anhängen und in den Wissenschaften unwandelbare und unerschütterliche Wahrheiten zu finden glauben; endlich die menschliche Vernunft sowohl von ihrem Mangel an Licht und von ihren Irrthümern so kräftig zu überzeugen, daß es für den Fall einer guten Anwendung dieser Principien schwer hält, Widerstreben und Schwierigkeiten bei Annahme der Glaubensmysterien zu fühlen ... Wenn aber Epiktet die geistige Trägheit bekämpft, so führt er dafür zum Stolz und kann deshalb denjenigen sehr schädlich werden, welche nicht von der Verderbtheit selbst der vollkommensten Gerechtigkeit überzeugt sind, sobald diese außerhalb des Glaubens steht — qui ne sont pas persuadés de la corruption de la plus parfaite justice qui n'est pas de la foi. Und Montaigne ist absolut schädlich für jene, die einige Neigung für die Gottlosigkeit und das Laster haben. Deshalb müssen diese Lesungen mit großer Sorgfalt, Unterscheidungsgabe und Berücksichtigung der Standes- und Charaktereigenschaften angerathen werden. Nur scheint mir, wenn man sie beide miteinander verbindet, so kann nie eine sehr schlimme Folge eintreten, weil die eine sich dem Bösen der andern entgegenstellt: nicht als könnten sie Tugend verleihen, da sie vielmehr bloß das Laster aus seiner Ruhe stören, indem die Seele sich von den Gegensätzen bekämpft fühlt, von denen der eine den Stolz, der andere die Trägheit vertreibt ...

„In einer solchen Weise verstanden sich endlich diese zwei mit einem so schönen Geist begabten Personen über die Frage, ob man diese Philosophen lesen solle. Sie kamen auf demselben Punkt, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zusammen: Herr de Sacy mit einem einzigen Schritt durch die klare Erkenntniß des Christenthums, und Herr Pascal auf manchen Umwegen, indem er den Principien der Philosophen folgte."

Das ist in seinen wichtigsten Sätzen das berühmte, für die Kenntniß Pascal'scher Gedanken hochwichtige „Gespräch über Epiktet und Montaigne". Vor allem geht aus dieser Unterhaltung sonnenklar hervor, aus welcher Absicht und nach welcher Richtung Pascal die ungläubigen Philosophen studirt hatte. Nicht Zweifel und Skepsis hatten ihn zu diesen und ähnlichen Büchern greifen lassen, sondern der Wunsch und das Verlangen, die Freigeister seiner Zeit und Umgebung durch ihre eigenen Vorgänger zu bekämpfen. Pascals philosophische Studien lagen alle in der apologetischen Richtung, die er bereits bei seinem ersten Besuch bei Herrn Arnauld

betont: das Verhältniß der natürlichen Vernunft zur Vertheidigung der Offenbarungswahrheiten, besonders der Erkenntniß des Daseins Gottes. Wie Pascal ursprünglich auf seiten der Vernunft stand und sie mit nothwendiger Beschränkung als Bundesgenossin wählte, so ist er im Laufe der Jahre unter dem ständigen Einfluß von Port-Royal dahingekommen, daß er mit Entzücken ihre vollständigste Bankerotterklärung nicht bloß auf religiösem, sondern einfach auf allen Gebieten vernimmt und sich zu eigen macht. Auf dem Grunde des zum Exceß getriebenen, an sich selbst zweifelnden Skepticismus, wie er ihn Montaigne zuschreibt, will Pascal seine Apologie des Christenthums aufbauen, wie er schon in dem Gespräch mit de Sacy Montaigne die Ketzer und Freigeister seiner Zeit widerlegen läßt. Montaigne hat nach Pascal den großen Grundirrthum, daß er, der Christ, von den Offenbarungswahrheiten abstrahirend, eine Vernunftreligion und Vernunftmoral construiren will und dabei natürlich glänzendes Fiasco macht. Pascal will nun seinerseits dieses Fiasco ausnutzen; da die Vernunft allein zum Höchsten nicht ausreicht, soll sie überhaupt nichts mitzureden haben, wo es sich um Glauben und Sitten handelt. Pascal stellt sich für den Kampf mit dem Unglauben einen Augenblick selbst auf den Standpunkt der Freigeister, denen die Vernunft alles ist, und dann ruft er einen Freigeist zu Hilfe, der die Vernunft daniederwerfen will, ja sie geradezu zum Gegenstand des Spottes macht. Dann erst tritt Pascal selbst vor und zeigt dem ganz und gar Haltlosen den Glauben als einzige Stütze und Rettung.

Die Skepsis Pascals ist ebenso weit her als sein Stoicismus; er hält beide für das, was sie sind, für extreme Irrthümer, die sich mit ihrem berechtigten Kern in der einen evangelischen Wahrheit begegnen. Beide Systeme sind negative Hilfstruppen der Wahrheit. „Sie können keine Tugend geben, sondern nur die Laster stören, indem der Mensch diese durch entgegengesetzte Mächte bekämpft findet, wovon die eine (Skepsis) den Stolz, die andere (Stoa) die Trägheit vertreibt.“ Im Grunde hat Pascal in seinen späteren „Gedanken“ nichts anderes thun wollen, als das Programm ausführen, welches er als das Ideal aufstellt, nach dem Montaigne hätte streben müssen: „J'aurais aimé de tout mon coeur le ministre d'une si grande vengeance, si, étant disciple de l'Eglise par la foi, il eût suivi les règles de la morale, en portant les hommes, qu'il avait si utilement humiliés, à ne pas irriter par de nouveaux crimes celui, qui peut seul les tirer des crimes qu'il les a convaincus de ne pouvoir pas seulement connaître.“ Die stolzen Freigeister und

Materialisten „nützlich demüthigen" durch das Gemälde der Erbärmlichkeit aller menschlichen Vernunft — das ist der erste Theil der Pensées; sie dann durch die Offenbarung zu einem gläubig-sittlichen Leben bringen, der zweite und Haupttheil. Daß eine wirkliche Apologie des Christenthums auf den Trümmern der Vernunft nicht aufgebaut werden kann; daß eine solche Verachtung der Vernunft überhaupt nicht christlich ist: das sah Pascal in seinem jansenistischen Eifer nicht ein, und dieser Fehler hat sich nur zu sehr an seinem Werke gerächt. Doch davon später. Hier handelte es sich hauptsächlich darum, daß Pascal erstens auch nicht einen Augenblick für sich am Glauben gezweifelt, daß er für seine Person kein Skeptiker war, weder in göttlichen noch in allen menschlichen Dingen[1], und zweitens, daß er infolge des jansenistischen Einflusses in den fünf letzten Jahren die Entwicklung von einem wahrhaft christlichen Philosophen, der auch der Vernunft selbst nach dem Sündenfalle ihr Recht läßt, zum heterodoxen Fanatiker durchgemacht hat, welcher den Glauben nur dann erst recht befestigt glaubt, wenn die Vernunft vernichtet und zerschlagen daniederliegt.

Ueber die extreme, unkirchliche Lebensanschauung der Einsiedler auf einem andern Gebiet gibt uns ein Brieffragment Pascals an seine Schwester in Clermont Auskunft. Es zeigt, daß die Ansicht der Mütter Angelica und Agnes über die Ehe nicht bloß Privatansicht dieser Nonnen war. Der Briefauszug, wie er uns erhalten ist, lautet:

„In Summa ging ihre (der um Rath befragten Gelehrten Port-Royals) Meinung dahin, daß Sie in keinerlei Weise ohne tödtliche Verletzung der Liebe und Ihres Gewissens, und ohne sich eines der größten Verbrechen schuldig zu machen, ein Kind seines Alters, seiner Unschuld und selbst seiner Frömmigkeit zum gefährlichsten und niedrigsten Stande des Christenthums rathen könnten. Nach der Ansicht der Welt freilich habe die Sache keinerlei Schwierigkeit und würde ohne Bedenken abgeschlossen werden müssen; nach den Ansichten Gottes aber habe sie noch weniger Schwierigkeit und müsse ohne Bedenken abgewiesen werden, weil eine vortheilhafte (avantageux) Ehe nach den Grundsätzen der Welt ebenso wünschenswerth, als sie in Gottes Augen gemein (vile) und schädlich sei. Weil man nicht wisse, wozu sie (die Tochter) dereinst berufen sei, und ob sie nicht ein so ruhiges Temperament

[1] Nähme man die Ausführungen über Montaigne wörtlich, so könnte man freilich sagen, Pascal habe auch in der Mathematik keine zweifelhaften Wahrheiten zugegeben. Zum Glück sind aber die beiden obengenannten Abhandlungen (De l'esprit géométrique und De l'art de persuader) vorhanden, in denen er ausdrücklich das Gegentheil behauptet.

haben werde, um mit Andacht die Jungfräulichkeit zu ertragen, hieße es doch den Werth der Jungfräulichkeit sehr schlecht kennen, wollte man sie anhalten, ein Gut zu verlieren, das für einen jeden für sich so wünschenswerth ist und es erst recht für Väter und Mütter für ihre Kinder sein muß, weil sie (die Eltern) es nicht mehr für sich selbst wünschen können, und sie darum versuchen müssen, durch die Kinder Gott dasjenige wiederzugeben, was sie meistens aus anderen Gründen als für Gott verloren haben. Zudem seien die Männer, obgleich weise und reich vor der Welt, in Wirklichkeit und vor Gott pure Heiden; so daß die Schlußfolgerung dieser Herren lautete, ein Kind anhalten, einen Mann aus der Menge (un homme du commun) zu heiraten, sei eine Art Menschen-, ja wie ein Gottesmord in ihrer Person."

In dem Concilium „dieser Herren", welche zu solchem Entscheid kamen, hatte St. Paulus mit seiner Lehre über Ehe und Jungfräulichkeit wohl ebenso wenig Sitz und Stimme als die Vernunft in Pascals Apologie. Es ist aber nöthig, einige der seltsamen Ansichten der Einsiedler beizubringen, um sich nicht durch das Gute, welches sie aus dem Katholicismus beibehielten, voreilig blenden zu lassen.

Daß bei solchen Lebensanschauungen die Dogmatik und Moral von Port-Royal auch in öffentlichen Streit kommen mußte mit der Lehre der Kirche und mit deren Vertretern, kann niemand wunder nehmen; daß aber der Kampf sich schließlich gegen die Jesuiten allein wenden würde, das lag in der Natur der Kämpfenden sowohl, als in der Lage der Dinge in Paris. Und wirklich waren anderweit die Dinge auf einem Punkt angelangt, daß eine Krisis eintreten mußte. So stehen wir denn auch unmittelbar vor der Eröffnung dieses Kampfes, den Pascal zwar nicht hervorgerufen hat und leitet, in dem er aber als mächtigster und gefährlichster Streiter im Vordertreffen steht und den er für immer denkwürdig gemacht hat durch die furchtbare, zweischneidige Waffe seiner Provinzialbriefe.

(Fortsetzung folgt.)

W. Kreiten S. J.

Die Idee der Gerechtigkeit in den socialistischen Systemen.

1. Nichts erträgt ein Volk schwerer als Unrecht — um so schwerer, wenn dadurch das tägliche Brod in Frage gestellt wird.

Dieser Gedanke mochte dem Kanzler Heinrichs VIII. vorgeschwebt haben, als er im Jahre 1516 sein geistreiches Buch über den besten Zustand der Gesellschaft und über die neue Insel Utopia schrieb. Scharf wendet Thomas More sich hier gegen „die große Menge von Edelleuten, die müßig, gleich Drohnen, von der Arbeit anderer leben, nämlich von der Arbeit ihrer Kolonen, die sie bis aufs Blut aussaugen, indem sie ihre Abgaben erhöhen". Er klagt die Vornehmen an, daß sie, ohne Rücksicht auf das Wohl des Volkes, den fruchtbaren Ackerboden in Viehweide verwandelten, um aus der Schafzucht größern Vortheil für sich zu erlangen. „Eure Schafe, die sonst so sanft und genügsam waren, sind, wie ich höre, so gierige, reißende Bestien geworden, daß sie selbst Menschen verschlingen und ganze Felder, Häuser und Gemeinden verzehren und entvölkern." [1]

Viel schneidiger aber als in den Staatsromanen eines Thomas More, Campanella, Valentin Andreae, Sebastian Frank, Vairasse u. s. w. wird der Appell an die Gerechtigkeit in den socialistischen Theorien aus dem Ende des 18. und den ersten Decennien des 19. Jahrhunderts. Hatten die Staatsromantiker mehr im Spiegelbilde eines Ideals von Staat und Volk der wirklichen Gesellschaft ihre Gebrechen vorhalten wollen, so verlangten die älteren französischen und englischen Socialisten wegen der Unvernünftigkeit und Ungerechtigkeit der heutigen Verhältnisse unmittelbar die Umgestaltung der Gesellschaftsordnung, ja sie zeichneten überdies vielfach sogar bis ins Detail den Plan eines Zukunftsstaates, der allen Anforderungen der Vernunft und Gerechtigkeit wirklich entsprechen würde.

Den Beweis für die Ungerechtigkeit der bestehenden Ordnung lieferte ihnen zum Theil die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, zum Theil die frisch geborene classische Nationalökonomik.

[1] Kautsky, „Thomas More und seine Utopie". Stuttgart 1890. S. 233 ff.

2. Seit J. J. Rousseau waren die Ideen der Freiheit und Gleichheit der Angelpunkt geworden, um welchen die inneren Kämpfe in Frankreich sich bewegten. Die Denkfreiheit, welche das 16. Jahrhundert angebahnt hatte, wendete sich, nachdem sie mit der übernatürlichen Religion und der christlichen Kirche fertig geworden, zur Prüfung der Grundlagen der bestehenden staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Das praktische Ergebniß dieser kritischen Prüfung war die französische Revolution. Aber das Reich der Gerechtigkeit brachte sie nicht. Die große Masse des Volkes blieb unbefriedigt. Auf politischem Gebiete herrschte Freiheit für das siegreiche Bürgerthum, während auf wirthschaftlichem Gebiete, je mehr die Industrie sich entwickelte, um so größere Ungleichheit im Besitz, um so größere Abhängigkeit des stets wachsenden industriellen Arbeiterstandes von der kapitalistischen Bourgeoisie sich ausbildete. „Oekonomische Gleichheit" schrieb darum bereits Babeuf[1] auf seine Fahne, und diese Forderung blieb das Schibboleth aller Communisten.

Den philosophischen Stützpunkt für seine ökonomischen Forderungen suchte der Communismus ebenso in der Rousseau'schen Lehre von der natürlichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen, wie das Bürgerthum auf Grund dieser Doctrin seinen politischen Wünschen Geltung verschafft hatte. Ein schwächeres Fundament hätte er sich nicht wählen können. Denn ebensowenig wie alle Menschen mit blauen Augen oder mit schwarzen Haaren zur Welt kommen, ebensowenig stimmen sie überein in Bezug auf ihre sonstigen natürlichen Eigenschaften und Fähigkeiten. Allerdings sind die Menschen dem abstracten Begriff nach alle gleich. Wir alle bestehen aus Leib und Seele. Aber die menschliche Gesellschaft ist kein Aggregat abstracter Begriffe, sondern concreter, individueller Persönlichkeiten. Da sehen wir bei den Menschen, wie sie wirklich leben, jene staunenswerthe Mannigfaltigkeit in Bezug auf äußere Erscheinung, körperliche und geistige Kräfte. Keiner gleicht dem andern. Anlagen, Temperament, Begierden, Leidenschaften wechseln mit den Individuen, ja oft in demselben Individuum mit den Altersstufen. Leute, die dem gleichen Stande angehören, mit vollkommen gleichartiger Erziehung und Vermögensausstattung, sogar Kinder derselben Familie, zeigen die ausgeprägteste Verschiedenheit in ihrem Wesen, in ihrer Handlungsweise, in ihren Lebensschicksalen.

[1] Gracchus Babeuf, geb. 1762 zu St. Quentin, betheiligte sich an der französischen Revolution. Später gründete er die „Gesellschaft der Gleichen" und starb, als „Verschwörer" verurtheilt, auf der Guillotine am 26. Mai 1796.

In der That, es gibt kaum eine lächerlichere Fiction als die Theorie von der *natürlichen* Gleichheit der Menschen.

Sind aber die einzelnen *Individuen* von Natur aus verschieden, dann erfordert *Recht* und *Billigkeit*, daß diese *Verschiedenheit* auch auf dem Gebiete des *Erwerbslebens* zur *Geltung* komme. Der Träge kann nicht den gleichen Lebensgenuß verlangen mit dem Fleißigen. Die aus der *Ungleichheit* der Befähigung und Kraft sich ergebende Ungleichheit der *Arbeitsleistung* muß ihre Berücksichtigung finden können in der Vertheilung der Güter. Das Princip der Gerechtigkeit führt zur Ungleichheit des Besitzes und Genusses. Sonst verliert sich die Idee des *persönlichen* Verdienstes und der ihm gebührenden Belohnung, ohne welche auf die Dauer kein Fortschritt in der menschlichen Gesellschaft möglich ist. Selbst unter den rohesten Nomadenvölkern, bei denen das Eigenthum außer den Genußmitteln nicht viele Gegenstände umfaßt, wird der geschickte und tüchtige Jäger und Hirt mit der Zeit immer über einen größern Besitz verfügen als der ungeschickte und saumselige.

Aber, wendet man ein, die ökonomische Gleichheit ist die unerläßliche Voraussetzung der *socialen Freiheit*. Ungleichheit im Besitz führt nothwendig zur *Unterdrückung* des Schwächern. — Wenn das Wesen der Sklaverei darin besteht, daß man den Menschen nicht als *Person* zur Geltung kommen läßt, wenn umgekehrt Freiheit undenkbar ist ohne einen hinreichenden Spielraum für die Entwicklung des *Eigenartigen*, für Bethätigung und Fructificirung des *Individuellen*, dann wird die von allen Communisten jeder Schattirung geforderte Gleichstellung auf dem Gebiete des Erwerbes und Besitzes das Recht und das Bewußtsein der individuellen Persönlichkeit ertödten, aus dem freien Individuum einen bedauernswerthen Sklaven der Gesammtheit, man mag sie Staat oder Gesellschaft nennen, machen müssen. Allerdings führt die Ungleichheit des Besitzes eine gewisse Unterordnung und *Abhängigkeit* herbei. Aber ebensowenig, wie die natürliche Abhängigkeit des Kindes von den Eltern Unterdrückung des Kindes genannt werden kann, ebensowenig ist jede andere Art von Abhängigkeit, auch auf ökonomischem Gebiete, immer und wesentlich gleichbedeutend mit entehrender Knechtung und ausbeuterischer Beraubung.

Auch jedem geordneten Gemeinwesen ist die Abhängigkeit *natürlich*, da irgend eine höchste Autorität das Ganze leiten muß. Mit Recht sagte darum Prof. *Huxley* einmal: „Ich möchte nicht an Bord eines Schiffes sein, auf dem die Stimme des Koches oder eines Schiffsjungen ebensoviel

gilt als die des Officiers; und doch gibt es keine gefährlichere See als das politische und gesellschaftliche Leben." [1]

3. Unsere Beweisführung richtet sich nicht bloß gegen Babeuf, Cabet [2], Robert Owen [3] u. s. w., sondern ebenfalls gegen Marx und Engels. Zwar verschmähen es die Begründer des deutschen Socialismus, aus einer angeblichen natürlichen Gleichheit, als einem philosophischen Rechtsprincip, die ökonomische Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen abzuleiten. Offen sogar erkennt Marx die „ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien" an [4]. Aber die sociale Gleichberechtigung gilt ihm als eines der Ziele der gesellschaftlichen Bewegung und darum als eine Forderung des Proletariats. Nur wird diese sociale Gleichberechtigung zunächst nicht so sehr in die Gleichheit des Genusses und der Arbeit, als vielmehr in die Aufhebung aller Klassenunterschiede verlegt. „Der wirkliche Inhalt der proletarischen Gleichheitsforderung ist die Forderung der Abschaffung der Klassen", sagt Engels. „Jede Gleichheitsforderung, die darüber hinausgeht, verläuft nothwendig ins Absurde." [5] Marx hingegen unterscheidet in seiner Kritik des Gothaer Parteiprogramms eine doppelte Phase der zukünftigen Gesellschaft. Schon in der ersten Phase sind die Klassenunterschiede beseitigt, da „jeder nur Arbeiter ist, wie der andere". Allein, um das Wiedererwachen der Klassenunterschiede zu verhindern, müssen allmählich die auf dem natürlichen Privileg der größern Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit beruhenden besonderen Ansprüche auf ein größeres Güterquantum aufgehoben werden. Darum soll in der „höhern Phase der communistischen Gesellschaft ... das Recht der Producenten ihren Arbeitsleistungen" nicht mehr „proportional" sein, sondern es wird dann die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: „Jeder

---

[1] „The Review of Reviews." 1890. p. 36.

[2] Cabet, Advokat; er schrieb 1839 die „Reise nach Ikarien", wo er seine communistischen Pläne entwickelte.

[3] Robert Owen, 1771 zu Newton geboren; 1789 übernahm er die Leitung einer Baumwollspinnerei im Dorfe New Lanark und sorgte in wahrhaft humaner Weise für seine Arbeiter. Er veröffentlichte mehrere communistische Schriften: „Neue Ansichten über die Gesellschaft" und das „Buch der neuen moralischen Welt". Namentlich aber versuchte er, freie, vertragsmäßige Communistengemeinden in Amerika und England zu gründen.

[4] Zur Kritik des socialdemokratischen Parteiprogramms. In „Neue Zeit", 9. Jahrgang, 1890—1891, Heft 2, S. 567.

[5] „Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft". Zürich 1886. S. 96.

nach seinen Fähigkeiten, jeder nach seinem Bedürfen."[1] Damit verläuft sich aber Marx offenbar wiederum in alle Ungerechtigkeit und Absurdität der alten communistischen Theorien. An Stelle der wahren Gleichberechtigung, die, wie er selbst sagt, „ein ungleiches Recht ist für ungleiche Arbeit", d. h. ein der Leistung eines jeden proportionaler Rechtsanspruch auf Besitz und Genuß, tritt hier eine „rohe Gleichmacherei", verbunden mit der unerträglichsten Sklaverei für die „Genossen", welche ohne Rücksicht auf ihre persönlichen Verdienste zum gleichen Staatstrog geführt werden, um dort die ihren „vernunftgemäßen" Bedürfnissen entsprechende Quantität Staatssuppe von den Sklavenaufsehern der zukünftigen Gesellschaft huldreichst zugemessen zu erhalten.

4. In eigenthümlicher Weise[2] wird die „Ungerechtigkeit" der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung von Charles Fourier[3] und seinen Schülern dargelegt. Der Mensch habe einst im Naturzustande das Recht gehabt, nach Gutdünken und Belieben überall zu jagen, Früchte zu sammeln, zu fischen, sein Vieh auf die Weide zu treiben u. s. w. Die Ausübung dieser ökonomischen Grundrechte nun sei heute, in einem gesellschaftlichen Zustande, wo die Natur bereits vollständig occupirt, unmöglich geworden. Darum müsse jedem Menschen als Aequivalent für die verlorenen Rechte ein unmittelbarer Rechtsanspruch auf Gewährung der nothwendigen Existenzmittel seitens der Gesellschaft zuerkannt werden. Fourier hoffte zwar nicht, daß dieses Recht in der gegenwärtigen Ordnung anerkannt werde; aber bei der von ihm empfohlenen Organisation der Arbeit werde die heutige Ungerechtigkeit zweifelsohne ihr Ende finden.

Allerdings gibt es ein „Recht auf Existenz". Auf Grund der göttlichen, allgemeinen Einweisung des Menschengeschlechts in die Güter der Erde hat jeder einzelne einen rechtlichen Anspruch auf das, was ihm zur Erhaltung seines Lebens wirklich nothwendig ist. Darum sind alle

---

[1] Genau so, wie Cabet auf dem Titelblatt seiner „Voyage en Icarie" schreibt: „A chacun suivant ses besoins, de chacun suivant ses forces"; und Louis Blanc im Nouveau Monde vom 15. Juli 1850, S. 4: „De chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins."

[2] Vgl. die vortreffliche Arbeit von Dr. Anton Menger, Professor der Rechte (nicht zu verwechseln mit dem Oekonomisten Karl Menger), „Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag". 2. Aufl. Stuttgart 1891. S. 16. 17.

[3] Fourier, geb. 1777 zu Besançon, gestorben zu Marseille 1837 als Beamter in einem Kaufhause. — Vgl. „Traité de l'association domestique-agricole". I. 1822. p. 126. 135. — Namentlich aber in seinem Hauptwerke: „Le nouveau Monde industriel et sociétaire". 1829. passim.

rechtlich befugt, durch ehrliche Arbeit ihren Unterhalt zu erwerben, und niemand darf sie daran hindern. Ueberdies ist im Staatszwecke die Pflicht der leitenden Gewalt eingeschlossen, über die Gestaltung des wirthschaftlichen Lebens in einer Weise zu wachen, daß in der Regel die ehrliche und fleißige Arbeit ihre gebührende Vergeltung finde. Schließlich liegt der Gemeinde oder dem Staate subsidiär die Pflicht ob, für die Bedürftigen, die ihren Unterhalt nicht finden können, in irgend einer entsprechenden Weise Sorge zu tragen.

Allein der von Fourier behauptete directe Anspruch gegenüber der Gesellschaft auf unmittelbare Ueberweisung eines Existenzminimums entbehrt jeder rechtsphilosophischen Begründung. War ja doch jenes Recht des Menschen, überall zu jagen, zu fischen u. s. w., lediglich ein hypothetisches Recht, welches nur insofern und so lange Geltung haben konnte, als etwa ein exclusives Eigenthumsrecht an Grund und Boden noch nicht bestand; ferner keine Servitut, kein dingliches Recht an einer bestimmten Sache, keine positive Herrschaftsbefugniß, welche der Eigenthümer nach vollzogener Occupation hätte anerkennen bezw. ablösen müssen, sondern einzig eine den Verhältnissen entsprechende Art der Ausübung des allgemeinen persönlichen Rechts auf Erwerb der nothwendigen Existenzmittel.

Es liegt der Fourier'schen Theorie endlich eine gänzlich verfehlte Auffassung des Staatszweckes zu Grunde. Der Staat hat das Recht nach innen und außen zu schützen. Soweit die individuelle Kraft und Selbsthilfe nicht ausreicht, soll er ergänzend und ausgleichend im Interesse und nach Maßgabe des allgemeinen Wohles eintreten. Aber er ist keine allgemeine Ernährungsanstalt. Wer das verlangt, der kämpft nicht für die Emancipation der Arbeiterklasse, sondern für die Erneuerung der schmachvollsten Sklaverei.

5. Eine gemäßigtere Form des Rechts auf Existenz ist das sogen. Recht auf Arbeit, d. h. der Rechtsanspruch jedes arbeitsfähigen Bürgers direct an den Staat oder die Gemeinde auf Zuweisung von Arbeit gegen entsprechenden Lohn, sofern bei den Privatunternehmern keine Arbeit gefunden werden konnte. Wiederum war es Fourier[1], der zuerst unter den Socialisten dieses Recht vertrat, indem er es ebenso, wie das Recht auf Existenz, als Aequivalent für die verlorenen ökonomischen Urrechte betrachtete. Die Schüler Fouriers (insbesondere Considérant)

---

[1] Vgl. A. Menger a. a. O. S. 11 ff.

faßten den Begriff des Rechts auf Arbeit schärfer als ihr Meister. Namentlich aber war es Louis Blanc[1], der mit aller Entschiedenheit für dieses angebliche Recht in die Schranken trat.

Nach der siegreichen Februarrevolution (1848) erließ die provisorische Regierung eine von Louis Blanc verfaßte Proclamation, in welcher das Recht auf Arbeit officiell anerkannt wurde[2]. Man beschloß die sofortige Errichtung von Nationalwerkstätten (ateliers nationaux). Kurze Zeit nachher hatten bereits 85 000 Personen von dem gewährten Rechte Gebrauch gemacht. Als das Proletariat in der Junischlacht unterlegen war, wurde das „Recht auf Arbeit" wieder begraben, bis Fürst Bismarck in der Sitzung des Deutschen Reichstages vom 9. Mai 1884 von neuem eine Lanze für dasselbe einlegte.

Zweifelsohne hat jeder Mensch ein Recht, Arbeit zu suchen und zu üben. Aber eine andere Frage ist es, ob der Staat subsidiär, rechtlich verpflichtet sei, Arbeit zu gewähren, wenn solche bei einem Privatunternehmer nicht gefunden wurde. Für die Existenz eines derartigen Rechtsanspruches gegenüber Staat oder Gemeinde fehlt jeglicher Beweis. Consequent durchgeführt, würde dieses „Recht" die gänzliche Verdrängung der Privatwirthschaft durch die Staatswirthschaft zur Folge haben. Denn wird einmal anerkannt, daß jeder Bürger vom Staate Arbeit verlangen kann, dann wird man auch nicht an dem weitern Zugeständnisse vorbeikommen können, daß jene Arbeit den Fähigkeiten und der Vorbildung jedes einzelnen entsprechen müsse. Das war es gerade, was Louis Blanc im Sinne hatte. Der Staat sollte als Producent und Concurrent auf allen Gebieten auftreten und mit seiner großen Geldmacht die privaten Unternehmungen verdrängen. In den ateliers nationaux wurden zwar die Arbeiter zunächst nur mit Erdarbeiten beschäftigt. Aber nach und nach entstanden dann auch bereits staatliche Fachwerkstätten für Schuster, Schneider, Stellmacher u. s. w.

Anklänge an das Recht auf Existenz oder Arbeit enthielt die spätere

---

[1] Louis Blanc, geb. 1813 zu Madrid, war Journalist und erregte namentlich durch seinen Aufsatz „Die Organisation der Arbeit" die Aufmerksamkeit.

[2] Dieselbe lautete folgendermaßen:

Proclamation par laquelle le Gouvernement provisoire s'engage à fournir du travail à tous les citoyens. Paris, 25 février 1848.

République française,

Le Gouvernement provisoire de la République française
S'engage à garantir l'existence de l'ouvrier par le travail;
Il s'engage à garantir du travail à tous les citoyens etc.

Lassalle'sche Forderung auf Gewährung eines Staatscredits für die Errichtung von Productivgenossenschaften.

6. Hatten die bisher dargelegten Theorien das Privateigenthum nur insofern bekämpft, als mit ihm — wenigstens in seiner heutigen Form — andere Rechte: die Freiheit und Gleichheit, das Recht auf Existenz u. s. w., sich nicht vereinbaren ließen, so richteten namentlich die englischen und die späteren französischen Socialisten ihre Angriffe unmittelbar gegen das Privateigenthum in sich selbst betrachtet.

Wir übergehen Morelly[1] und Mably[2], welche in dem Eigenthum lediglich eine Quelle des Hochmuthes und Eigennutzes bekämpften. Von größerer principieller Bedeutung ist die Lehre des alten Girondistenführers Brissot de Warwille[3], der zuerst, vor Proudhon[4], das Eigenthum als Diebstahl bezeichnete. Ihm zufolge begeht jeder, welcher über das Maß seiner Bedürfnisse hinaus Eigenthum anhäuft, an seinen Mitmenschen ein Unrecht — eine Behauptung, die auch von Babeuf aufgestellt wurde[5]. Das „Bedürfniß" soll demnach die Grenze des rechtmäßigen Eigenthumserwerbes bezeichnen.

Zunächst ist das „Bedürfniß" gar nicht geeignet, als Grenze des Eigenthumserwerbes zu dienen. Allgemein gefaßt, ist das Bedürfniß keine feste Größe, sondern verschieden, wandelbar und äußerst dehnbar. Sogar die Ansammlung des größten Reichthums ließe sich unter Umständen mit der Behauptung eines Bedürfnisses decken.

Versteht man aber unter Bedürfniß speciell die nothwendigen Existenzbedürfnisse hinsichtlich der Wohnung, Kleidung, Nahrung, so ist damit freilich ein mehr objectiver Maßstab geboten; aber es muß als eine rein willkürliche, dem Reichthum der Natur nicht entsprechende Behauptung erscheinen, daß nun gerade das Existenzminimum, die nothwendigsten Existenzbedürfnisse, die Maximalgrenze des Eigenthums be-

---

[1] „Code de la nature." 1755.

[2] „Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques." 1768.

[3] „Recherches philosophiques sur la propriété et le vol." 1780.

[4] Proudhon, geb. 1809 zu Besançon, seinem Berufe nach ursprünglich ein Schriftsetzer, sehr begabt, doch ohne harmonische Ausbildung des Geistes. Er bekämpfte das heutige Privateigenthum, aber ebenfalls jede Art von Gütergemeinschaft („Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère." Vol. II. 1846. chap. 2). Sein Versuch, eine Volksbank auf den „constituirten Werth der Waaren" zu gründen, endete mit dem Bankrott. Proudhon zählt, ebenso wie Max Stirner und Bakunin, zu den Begründern des „Anarchismus".

[5] „Tribun du peuple." Nr. 35. 17 Brumaire, an IV. p. 102.

zeichnen sollen. Wer ein offenes Auge behält für die natürliche Ungleichheit der Menschen in Bezug auf Veranlagung und Arbeitsfähigkeit, der wird vielmehr nicht umhin können, die Berechtigung gerade eines ungleichen Erwerbes von Eigenthum, damit aber zugleich die Ueberschreitung der Grenze des bloßen Bedürfnisses als berechtigt anzuerkennen.

7. Das mächtigste Kampfesmittel, dessen sich die socialistischen Schriftsteller und Agitatoren zur Anfechtung der bestehenden Gesellschaftsordnung bedienten, war das „Recht auf den vollen Arbeitsertrag". Mittelst dieser Lehre wurde das Eigenthum als innerlich verbrecherisch und räuberisch, als Ergebniß und Quelle eines unrechtmäßigen arbeitslosen Einkommens auf Kosten der arbeitenden Klassen, als „Diebstahl", „Fremdthum", das Kapital als „aufgehäufte fremde Arbeit" an den Pranger gestellt.

Daß der Arbeiter, welcher zugleich Eigenthümer der Productionsmittel ist, ein Recht auf den vollen Arbeitsertrag hat, wird von niemand bestritten. Allein das ist nicht der Sinn jenes angeblichen „Rechtes", wie die Socialisten es verstehen. Ihnen zufolge hat der Arbeiter immer und überall eine unbestreitbare Herrschaft über das Product oder dessen Werth, und eben darum soll die heutige Eigenthumsordnung und das Lohnsystem ungerecht sein, weil dadurch dem Arbeiter der „Ertrag" seiner Arbeit, das Product, vorenthalten wird.

Gewiß wäre ein Zustand wünschenswerth, in welchem „nicht mehr das Kapital den Arbeiter selbst fesselt, d. h. ihn zwingt, statt für den eigenen Vortheil, fast nur für den Vortheil des Kapitals zu arbeiten, sondern, wo sich die Arbeitskraft des Kapitals und das Kapital der Arbeit bedient, wonach also beide Theile frei und selbständig ihren eigenen Zweck verfolgen und dennoch um der Natur der Sache willen und aus freier Gegenseitigkeit und aus gleichmäßiger Achtung zusammen thätig sind, um durch gemeinsames Wirken zu erzielen, was der einzelne für sich allein nicht vermag" [1]. Kurz, ein Zustand, in welchem der Lohnvertrag sich mehr zu einem Gesellschaftsvertrag umbildet, darf in gewissem Umfange der socialen Reform als Ideal vorschweben [2]. Aber daraus folgt noch keineswegs, daß der Lohnvertrag in sich selbst und principiell als ungerecht verworfen werden dürfte. Zu allen Zeiten haben

[1] A. M. Weiß, „Sociale Frage und sociale Ordnung". Freiburg 1892. I. S. 344.

[2] Vgl. hierzu Heft 2 der „Socialen Frage beleuchtet durch die ‚Stimmen aus Maria-Laach'": „Arbeitsvertrag und Strike" von Aug. Lehmkuhl S. J. Freiburg 1891.

Menschen ihre Kraft in den Dienst anderer Menschen gegen Lohnzahlung gestellt, und dieses Verhältniß wird auch in Zukunft, wenn nicht in demselben Umfange wie heute, so doch für viele Gebiete des wirthschaftlichen Lebens seine Geltung bewahren. Der praktischen Socialreform wird es dann allerdings überlassen sein, geeignete Einrichtungen zu treffen, vermöge deren ein gerechter, ausreichender Lohn dem Arbeiter gesichert bleibe.

Gerade das schmähliche Spiel, welches der liberale Oekonomismus mit der Arbeit und Arbeitskraft und mit dem Lohnverhältniß getrieben, war der äußere Anlaß, welcher die socialistische Lehre vom „Recht auf den vollen Arbeitsertrag" als Reaction hervorrief. Die Analogie, die zwischen Arbeitsleistung und Waare, zwischen Lohn und Preis besteht, wurde dazu benützt, um die Arbeitskraft und damit den Arbeiter selbst zur Waare zu degradiren, indem man den Lohn lediglich nach den allgemeinen „Naturgesetzen" der Preisbildung für Waaren sich bestimmen ließ. So kam es, daß zeitweilig, und in manchen Branchen dauernd, der Lohn auf ein Existenzminimum, ja nicht selten sogar unter dasselbe herabgedrückt wurde. Hätte man beachtet, daß die Arbeit als Handlung eines freien, vernünftigen Wesens von der Waare wesentlich verschieden, daß sie der Waare nur insofern analog ist, als der Effect der Arbeit sich im Werke verkörpert und das durch die Arbeit Geleistete dauernd oder vorübergehend ein objectives Sein in der Außenwelt erlangt, — fürwahr, man würde niemals die Bestimmung des Lohnes dem Spiel der freien Concurrenz auf dem Markte gänzlich überlassen haben. Man würde erkannt haben, daß bei der gerechten Lohnausmessung ein doppelter Bestimmungsgrund zur Geltung gelangen müsse, einmal der veränderliche und durch die Schwankungen des Marktes beeinflußte Werth der Arbeitsleistung, des Geleisteten, andererseits aber als ein vom Markte im wesentlichen unabhängiger und in gewissem Sinne unveränderlicher, natürlicher Bestimmungsgrund der würdige Lebensunterhalt eines ehrbaren und nüchternen Arbeiters, so zwar, daß hierin die natürliche Minimalgrenze des Lohnes gegeben sei, die in der Regel ohne Verletzung der Gerechtigkeit nicht überschritten werden dürfe[3].

Den theoretischen Stützpunkt aber suchte und fand die socialistische Doctrin von dem „Recht auf den vollen Arbeitsertrag" in der von der

---

[1] Vgl. „Christlich-sociale Blätter". 25. Jahrgang. 1892. 7. u. 15. Heft. S. 193 ff. 449 ff.

„classischen Nationalökonomie" aufgestellten und von Ricardo ausgebildeten Werththeorie, die den Arbeiter wiederum als alleinigen „Producenten" in den Himmel erhebt, während gleichzeitig die „classische" Lohntheorie ihn zur leblosen Waare herabwürdigt. Führt nämlich der ganze „Werth" des Productes sich auf die Arbeit zurück, dann liegt die juristische Schlußfolgerung sehr nahe, daß nun auch der Arbeiter einen Rechtsanspruch habe auf den ganzen erzeugten Werth, auf den vollen Arbeitsertrag.

Die älteren französischen Communisten und Socialisten, Morelly, Mably, Babeuf, ebenso Saint-Simon[1] und Fourier, kannten dieses Recht noch nicht. Enfantin und Bazard, eifrige Anhänger der St-Simonistischen Lehre, bezeichneten allerdings schon die Grundrente und den Kapitalgewinn als einen Tribut, welchen die Arbeiter den müßigen Grund- und Kapitaleigenthümern dafür zahlen müßten, daß diese ihnen die Productionsmittel, Rohstoffe, Maschinen u. s. w., zur Benützung überließen. Ja Bazard forderte eben deshalb die Beseitigung des heutigen Privateigenthums, weil dasselbe den unthätigen Kapitalisten und Grundeigenthümern ermögliche, auf Kosten der Arbeiter zu leben[2]. Klar und deutlich aber tritt die Lehre von dem sogen. „Rechte auf den vollen Arbeitsertrag"[3] bei Proudhon[4] hervor, und schon früher bei den englischen Socialisten, namentlich bei Charles Hall[5] und William Thompson[6].

Obwohl der Arbeiter ein Recht habe auf den vollen von ihm erzeugten Werth, auf den ganzen Arbeitsertrag, lehrt Thompson, so beziehe er heutzutage doch nur im Lohne so viel, als zu seiner Er-

---

[1] Heinrich Graf Saint-Simon wurde 1760 zu Paris geboren und starb daselbst 1825. Er führte zuerst die gegensätzliche Bezeichnung Bourgeois und Arbeiter ein. Bourgeois sind diejenigen, die nicht arbeiten, aber vermöge ihres Besitzes im Staate herrschen. St-Simon bekämpft das Eigenthum nicht als Fremdthum, sondern als Quelle der politischen Macht. Seine Angriffe richten sich nicht gegen die industriellen Kapitalisten, sondern gegen Clerus und Feudaladel. Er erstrebte lediglich die Herrschaft der Arbeit, und sein Ideal war eine industrielle Monarchie.

[2] „Doctrine de St-Simon." Première année. 1828—1829. 6. u. 7. Vorlesung.

[3] A. Menger a. a. O. S. 6 f. 47—60.

[4] Oeuvres complètes. T. I. p. 13. 91. „Voici ma proposition: Le travailleur conserve, même après avoir reçu son salaire, un droit naturel sur la chose qu'il a produite." — „Qu'est-ce que la propriété?" Chap. 4.

[5] „The effects of civilization on the people in European States." 1805.

[6] Gestorben 1833. — „An inquiry into the principles of the distribution of wealth most conducive to human happiness." 1824. Letzte, 3. Aufl. 1869.

Digitized by Google

haltung nothwendig sei[1]. Zwar bestreitet Thompson ebensowenig wie später Robbertus, daß in der heutigen Gesellschaftsordnung, wo das Privateigenthum an den Productionsmitteln nun einmal besteht, der Kapitalist gewisse Abzüge machen dürfe, so namentlich zum Ersatz des in der Production verbrauchten Kapitals, und überdies komme ihm ein Einkommen zu, welches etwa dem Einkommen des bestbezahlten Arbeiters entspräche. Indessen thatsächlich begnüge sich der Kapitalist damit nicht, sondern eigne sich den ganzen, durch die fortschreitende Technik heute sehr vermehrten Ertrag der Arbeit an und reducire den Antheil des Arbeiters auf die bloße Lebensnothdurft. Die Differenz zwischen den Unterhaltskosten der Arbeiter und dem wirklichen Ertrag betrachteten die heutigen Kapitalisten als einen ihnen zufallenden Mehrwerth, additional value, surplus value, während sie in der That ein ungerechter Abzug an dem vollen Arbeitsertrag sei, wie er dem Arbeiter zustehe[2]. In Thompsons Schriften konnte also später Karl Marx den Namen und die Lehre vom „Mehrwerth" ohne große Mühe „entdecken".

(Schluß folgt.)

Heinrich Pesch S. J.

Die dramatische Kunst der Inder.

Als vor hundert Jahren die Çakuntalâ des Kâlidâsa in Europa bekannt ward, war man geneigt, der indischen Dramatik ein überaus hohes Alter zuzusprechen. Kâlidâsa selbst ward in das erste Jahrhundert vor Christus zurückversetzt. Andere Dramen und andere Dramatiker traten indes zu Tage. Heute sind die Titel von etwa 370 Sanskritdramen bekannt, die sich auf beiläufig 180 Dichter vertheilen. Bei aller Dürftigkeit chronologischer Anhaltspunkte wurde es doch nach und nach wahrscheinlich, daß Kâlidâsa erst einige fünfzig Jahre nach Christus gelebt habe, und noch gründlichere For-

---

[1] Thompson l. c. p. 95. 171.

[2] Ebendaselbst S. 167: „The whole of such surplus value to be enjoyed by the capitalist for his superior intelligence and skill in accumulating and advancing to the laborers his capital or the use of it." — Cf. p. 40. 67. 164 f. 181. 394. — Es ist das Verdienst A. Mengers (a. a. O. S. 51 ff.), die wahre Quelle von der Marx'schen „Mehrwerththeorie" klar nachgewiesen zu haben.

schungen führten mit ziemlicher Sicherheit zu dem Ergebniß, daß er erst dem sechsten nachchristlichen Jahrhundert angehörte, und daß die Blütezeit des indischen Dramas überhaupt sich auf etwa zwei Jahrhunderte vor ihm und zwei Jahrhunderte nach ihm erstrecken dürfte. Wenn auch nicht so alt, als man anfänglich glaubte, ist die indische Dramatik deshalb immerhin, nächst der griechischen und römischen, die älteste, von der wir Kunde haben. Andererseits reichen ihre letzten Ausläufer nahe bis in die Zeit Voltaire's herab, und theilweise im Anschluß an die alten Stoffe und Vorbilder hat sich im Laufe des gegenwärtigen Jahrhunderts eine neuere Dramatik in den jetzigen Volkssprachen Indiens herangebildet. Außer der Çakuntalâ haben noch mehrere Dramen der Inder in Europa großen Anklang gefunden, so daß dieser Literaturzweig keine bloße Antiquität oder Curiosität darstellt.

Den Ursprung der dramatischen Poesie führt die indische Sage auf keinen geringern zurück als auf den obersten Gott Brahmâ selbst. Auf Bitten der Götter, so erzählt sie, schuf Brahmâ zu den vier Veden noch einen fünften, den Nâtya-Veda: ein heiliges Theaterbuch. Dasselbe wurde aber nicht den Menschen mitgetheilt, sondern nur dem heiligen Rishi Bharata, welcher im Himmel die Tänze, Pantomimen und Theatervorstellungen der Apsarasen zu leiten hatte und deshalb neben der ihm geoffenbarten Theorie auch eine umfangreiche Bühnenerfahrung besaß. Als erstes Stück der himmlischen Bühne wird die Gattenwahl der Lakshmî (der Göttin der Schönheit) genannt.

Der Muni Bharata aber war menschenfreundlich genug, seinen reichen Schatz an himmlischer Bühnenkunde nicht für sich zu behalten, sondern sie in einer wohlgereimten Dramaturgie, dem Nâtya-Çâstra, den Dichtern dieser Erde zu übermitteln und solcher Art auch sie zu befähigen, vollkommene Stücke hervorzubringen.

Ein altes Werk, das jenen Namen trägt, existirt wirklich, wenn auch nur in einigen Handschriften, und umfaßt in 38 Abschnitten die gesammte Theorie und Praxis des Theaters: Architektur, religiöse Ceremonien, Rhetorik, Mimik, Declamation, Metrik, allgemeine Poetik, specielle Lehre der einzelnen dramatischen Genera, Inscenirung, Decoration, Personen, Musik, Rollen, dazu eine kurze Geschichte des Dramas von dessen Erschaffung durch Brahmâ bis zu dessen Herabkunft auf die Erde, zur Zeit des Königs Nahusha.

Diese Dramaturgie fand schon in der Zeit des Kâlidâsa einen Commentator an dem Dichter Mâtrigupta, dessen Werk aber nicht erhalten ist. Im Laufe des 9. Jahrhunderts wurde das Werk Bharata's von Bhatta Nâyaka und Çankuka, im 10. Jahrhundert von Abhinavagupta erläutert. Viel größeres Ansehen als diese Commentare erlangte aber das Daçarûpaka oder Daçarûpa, ein selbständiger Tractat, der nur die Regeln der dramatischen Poesie umfaßte, die übrigen Zweige des Bühnenwesens beiseite ließ. Es ist in vier Abschnitte getheilt, die 1. den dramatischen Stoff, 2. die handelnden Personen, Sprache und Charakter der Handlung, 3. den Prolog und die zehn Hauptarten des Dramas, 4. die Lehre von den Geschmackseindrücken und Gemüthsbewegungen (den Rasas und Bhâvas) behandeln. Theilweise auf dem Daçarûpaka fußt das Sâhityadarpana, eine um 1451 geschriebene, weiter ausholende Poetik, aus welcher die Erklärer und Kritiker der letzten Jahrhunderte meist ihre

Definitionen und Regeln geschöpft haben. Je mehr die Poesie erlosch, desto mehr häuften sich solche Tractate, welche versuchten, die abhanden gekommene Kunst mit theoretischen Pumpenwerken wieder zu beleben.

Was die Sage über den Ursprung des Dramas ziemlich nahelegt, ist die Annahme, daß sich das Schauspiel der Inder ähnlich wie das der Griechen aus Gesängen und Tänzen entwickelt hat, die bei feierlichen religiösen Festanlässen gehalten wurden. Denn schon bei den Vergnügungen der Götter werden drei Arten erwähnt, die stufenweise zum eigentlichen Schauspiel führten: einfacher Tanz (Nritta); Tanz mit Pantomime (Nritya) und Tanz mit Declamation (Nâtya). In dem letztern lag bereits ein Anfang des eigentlichen Schauspiels. Tanz, Pantomime und Singspiel fehlen bei keiner Festlichkeit im Himmel und auf Erden, von der uns die indischen Epen Meldung thun.

Epik wie Lyrik begünstigten die Gestaltung eines eigentlichen Dramas. Schon in den Veden begegnen wir häufig dialogischer Form. Der Rigveda enthält nicht weniger als fünfzehn völlig dialogisirte Gesänge, deren Partien nur an verschiedene Personen vertheilt zu werden brauchen, um dramatische Scenen vorzustellen. Auch das Element des Chors ist schon vorhanden. Indra und Agastya unterreden sich mit den Maruts (I, 165. 170), Viçvâmitra mit den Flüssen (III, 33), Vasishtha mit seinen Söhnen (VII, 33), Saramâ mit den Panis (X, 108), Agni mit den anderen Göttern (X, 51—53). Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Stücke als Scenen oder Wechselgesänge von Einzelnen und Chören vorgetragen worden sind.

In ihren Erzählungen liebten die Inder nicht minder dramatische Lebendigkeit. Die handelnden Personen wurden redend eingeführt, und in der Erweiterung der ursprünglichen Itihâsas wuchsen die kurzen Zwischengespräche zu langen Reden und Dialogen an. Diese Erzählungsweise ist in die zwei großen Epen, das Mahâbhârata und das Râmâyana, übergegangen. Ihre ganze Anlage ist auf dialogischen Vortrag wie zugeschnitten. Wie bei Homer besteht ein großer Theil der Dichtung aus Anreden, Berathungen, Wortwechseln, dramatischen Scenen der verschiedensten Art; abweichend von Homer wird aber auch der beschreibende und der eigentlich erzählende Theil der Dichtung bestimmten Persönlichkeiten als Rede in den Mund gelegt und wiederum durch Zwischenreden unterbrochen. Dabei sind die einzelnen Reden nicht durch überleitende Verse verbunden, wie beim Homer durch die stereotypen, aber immer echt epischen Formeln:

τὴν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεύς,

oder:

τὸν δ' αὖ Τηλέμαχος πεπνυμένος ἀντίον ηὔδα.

Da heißt es einfach: „Arjuna sagte“, oder: „Yudishthira sagte“. Die Formeln sind so kurz wie dramatische Vermerke, daß hier eine andere Person aufzutreten hat. Das deutet darauf hin, daß die zwei Epen von alters her nicht von einem einzelnen Rhapsoden hergesagt wurden, sondern von mehreren, welche sich in die verschiedenen Rollen theilten und die Recitation selbst durch Musik und Gesang unterbrachen. Wie aus verschiedenen Zeugnissen erhellt, wurden die Epen öffentlich im Tempel vorgetragen, aber auch an den Höfen

der Großen, in einzelnen Privathäusern und sogar auch auf den freien Plätzen der Dörfer. Der Gebrauch hat sich bis auf die Gegenwart erhalten. Der Hausbesitzer, der bei sich den Vortrag halten läßt, übernimmt für die Zeit desselben die Verpflegung der vortragenden Rhapsoden oder Vorleser: für das ganze Mahâbhârata soll sich diese Zeit auf ein Vierteljahr, mit mehr Ruhepausen auch wohl auf ein halbes Jahr belaufen.

In sehr enger Beziehung scheint der Ursprung eines eigentlichen Schauspiels zu der Verehrung Vishnu's als Krishna gestanden zu haben. Unter den zehn Verkörperungen dieses Gottes als Zwerg, Fisch, Schildkröte, Eber, Mannlöwe, Râma mit dem Beil (Paraçurâma) u. s. w. ward keine so volksthümlich wie jene als Krishna. Zufolge dieser Sage wurde er als Sohn des Kuhhirten Nanda geboren, hieß Govinda, d. h. Kuhbesitzer, wuchs unter den Hirten auf, hatte mit den Gopîs oder Kuhmädchen allerlei leichtfertige Abenteuer, verrichtete aber auch in Vertheidigung seiner Heerden die größten Heldenthaten gegen wilde Thiere und Riesen, Helden und Könige. Besonders gefeiert wurde seine Liebe zu Râdhâ und sein Kampf wider den Yâdavakönig Kamsa von Mathurâ. Aus dem Mahâbhâshya, einem grammatischen Werk, das wahrscheinlich aus dem zweiten Jahrhundert vor Christus stammte, erhellt, daß schon damals an den Festen Vishnu's vor dem versammelten Volke Scenen aus seinem Leben dramatisch aufgeführt wurden mit Tanz, Musik und Gesang. Als sogen. Yâtrâs haben sich diese Festspiele zu Ehren Krishna-Vishnu's in Bengalen bis auf die Gegenwart erhalten. Hauptpersonen dabei sind außer Krishna seine Eltern, seine bucklige Frau Kubja, seine Geliebte Râdhâ und deren Gespielinnen und verschiedene Freunde. Nârada, der große Seher der Vorzeit, ist zur komischen Person degradirt.

Eine sehr allgemeine Beliebtheit auf der Bühne, und zwar auch im höhern Schauspiel, erlangte die Verkörperung Vishnu's in der Gestalt des Heldenkönigs Râma, dessen Schicksalen das zweite der großen Nationalepen, das Râmâyana, gewidmet ist. Wohl über zwei Jahrtausende hat das Interesse für diesen Stoff angehalten: er genießt noch heute die größte Volksthümlichkeit.

Die Krishna-Sage ist des öftern mit Zügen aus dem Leben des Welterlösers in Parallele gestellt worden, und danach hat man denn auch jene vishnuitischen Festspiele mit den christlichen Mysterienspielen verglichen. Bei einiger Oberflächlichkeit, um nicht zu sagen Frivolität, mag jene Parallele für etliche sehr äußerliche, zufällige Punkte vorhalten. Bei nur etwas ernsterer Betrachtung aber wird man finden, daß sich heidnische und christliche Vorstellungen hier ebenso unüberbrückbar und unversöhnlich gegenüberstehen als z. B. auf dem Gebiete des religiösen Ascetismus, in Bezug auf welches ähnliche unhaltbare Zusammenstellungen gemacht worden sind. Zu den Idealen des christlichen Ordenslebens verhält sich das buddhistische Mönchthum höchstens wie eine Caricatur. Noch unendlich ferner aber steht von der engelreinen Hirtenscene zu Bethlehem das leichtfertige Schäferleben des Hirten Vishnu-Krishna ab, dessen Immoralität selbst ernstere Anhänger des Brahmanismus mit Bedenken erfüllte und ihnen die Erklärung abzwang, derlei Züge im Leben des Gottes seien zwar zu verehren, aber nicht nachzuahmen. Mit christ-

lichen Mysterienspielen haben die Krishna-Vishnuspiele lediglich nichts gemein; wohl aber stehen sie in innerer Verwandtschaft mit der Sage und mit den Mysterien des jungen Dionysos oder Bacchus. Gerade in der üppigen Sinnlichkeit, welche sich in dem Krishna-Mythus verkörpert, erhielt das indische Drama schon in seinen Anfängen ein Element des Verfalls mit auf den Weg, das die begabtesten Dichter nicht völlig zu überwinden vermochten, und das die indische Poesie nie jene geistige Höhe erreichen ließ, zu welcher die Tragik der Griechen emporstieg.

An Stoff zu einer kraftvollen Dramatik hätte es in der altarischen Heldensage nicht gefehlt. In den gewaltigen Recken des Mahâbhârata war eine ganze Reihe der mannigfaltigsten fesselnden Charaktere gegeben. Es pulsirt in ihnen eine Fülle von Kraft und Leben. Die ganze Stufenleiter der menschlichen Leidenschaften ist in ihnen theils personificirt, theils wenigstens angedeutet. An den tiefgreifendsten Verwicklungen fehlt es nicht. Aber in alles mischt sich die bald sinnlich üppige, bald zur schroffen Weltverneinung drängende Mythologie, verflüchtigt die festen Umrisse des menschlichen Charakters und gibt die Erdenschicksale durch launenhafte Intervention der Götter einer unberechenbaren Phantastik preis. Der eigentliche Kern des Tragischen, der Zwiespalt zwischen dem freien Willen und dem mächtigern Walten der ewigen Gesetze und der Vorsehung (nach heidnischem Begriffe des dunkeln Schicksals), die verhängnißvolle Neigung zum Bösen und das Fortwirken der einmal begangenen Schuld, wie die Nothwendigkeit der Strafe und Sühne, entging dem scharfen, philosophischen Geiste der Inder nicht; allein die Seelenwanderung mit ihren willkürlichen Metamorphosen brach der Majestät der ewigen Rathschlüsse wie der Kraft des Willens die Spitze ab. Der tiefgreifendste aller Conflicte ward zum unberechenbaren Glücksspiel. Vishnu selbst, die volksthümlichste Gestalt des Gottes, des Königs und des Helden, ist kein fester, bleibender Typus, sondern eine ewig wechselnde Märchenfigur, eine spielende Schaumblase auf dem nimmer ruhenden, ewig sich umgestaltenden Meeresspiegel des All.

Noch lähmender wirkte auf die Gestaltung der Bühne das indische Kastenwesen ein. Wie der zahllose Schwarm der Sklaven, so waren die thätigen bürgerlichen Stände von der höhern Geistesbildung ausgeschlossen. Die Brahmanen brauchten kein Theater. Sie lagen entweder als Einsiedler der Buße und Beschauung ob, oder beschäftigten sich als Lehrer, Berather, Priester mit den wichtigsten, vorab den religiösen Fragen. Höchstens als Mysterienspiel konnte ihnen die Dramatik dienen, um ihre religiösen Anschauungen volksthümlicher zu machen, den Cult zu heben und zu beleben. Eine eigentliche Bühne blieb also den Fürsten und der ihnen stammverwandten Kaste der Kshatriya vorbehalten — als höfisches Unterhaltungsmittel, als Würze höfischer Feste, als anmuthige Zerstreuung. Die höchsten Aufgaben der Tragik waren damit ebenso gut ausgeschlossen als die übersprudelnde Lustigkeit eines zwanglosen Volkshumors. Die in erschlaffendem Wohlleben aufgewachsenen Fürsten suchten im Schauspiel keine läuternde Seelenerschütterung, sondern einen behaglichen Genuß, der in vergnüglicher Prachtentfaltung ihren Sinnen und ihrer Eitelkeit

zugleich schmeichelte, anregte, aber nicht aufregte, sanft fesselte, aber nicht hinriß, im Sagenbilde die eigene Würde und das Spiel der Liebe widerspiegelte, das Treiben des Hofes in heroisch-göttliche Beleuchtung rückte und verklärte. Königshoheit, Frauenschönheit, Galanterie, Liebesabenteuer wurden von selbst die Hauptingredienzien dieser Hofpoesie, zu welcher bald die Erlebnisse der Götter, bald die Liebesgeschichten indischer Heroen den Stoff lieferten, die verschwenderisch reiche Tropennatur das beschreibende Ausstattungsmaterial, Musik, Gesang und Tanz bezaubernde Würze, der wohllautende Vers die angenehme Form. Die Aufgabe, eine solche dramatische Hofpoesie zu schaffen, fiel aber vorzugsweise den Brahmanen als den Trägern aller höhern Bildung zu.

Derselbe formalistische Geist, der den indischen Cultus und Ritus mit seinen tausend minutiösen Vorschriften, das Kastenwesen mit seinen ins kleinste gehenden Regeln, die Sanskritgrammatik mit ihrem ungeheuern Formenreichthum, die indische Philosophie mit ihren verzwickten Distinctionen ins Dasein gerufen, unternahm es, nun auch die Aufgabe des höfischen Kunstdramatikers in einen Schematismus zu bringen, wie ihn complicirter kaum ein anderes Volk aufzuweisen hat.

Sämmtliche Schauspiele werden von dieser indischen Dramaturgie in nicht weniger als 28 Arten getheilt; die 10 ersten bilden die Klasse der Rûpakas (von Rûpa = Form), d. h. der Schauspiele einfachhin oder der Schauspiele ersten Ranges, die anderen 18 die Klasse der Uparûpakas, d. h. Schauspiele zweiten Ranges. Die Unterscheidung läuft natürlich in den meisten Fällen auf rein äußerliche Formalitäten hinaus.

Von den Rupakas entspricht die erste Art, das Nâtaka, das Schauspiel κατ' ἐξοχήν, ungefähr dem Begriffe des heroischen Schauspiels. Die Hauptperson muß ein Gott oder Halbgott, zum wenigsten ein König, die Handlung der Götter- oder Heldensage entnommen sein. Das Stück darf sich von 5 bis zu 10 Acten ausdehnen, soll aber eine gewisse Einheit besitzen, auch ein Act sich nicht über den Zeitraum eines Jahres ausdehnen. Im Stück selbst darf Ernst und Scherz, Trauer und Fröhlichkeit wechseln, der Schluß aber soll kein trauriger sein. Eigentliche Tragik ist deshalb von der Bühne von vornherein ausgeschlossen. Hauptmotive sind Liebe und Heroismus.

2. Das Prakarana verhält sich zum Nâtaka, wie das bürgerliche Schauspiel zum heroischen. Die Fabel ist der freien Erfindung des Dichters anheimgestellt, der Held kann ein Minister, Brahmane oder reicher Kaufmann sein, die Heldin eine Frau niedrigen Standes. Im übrigen gelten dieselben Grundbestimmungen wie für das Nâtaka.

3. Das Bhâna, ein einaktiger Monolog.

4. Das Vyâyoga, Soldatenstück ohne Frauenrollen und komische Scenen.

5. Das Samavakâra, mythologisches Stück in 3 Acten, von denen der erste 9 Stunden dauern soll, der zweite $3^1/_2$, der dritte $1^1/_2$. Die Hauptpersonen müssen Götter und Dämonen sein, Sterbliche sind nur accessorisch zugelassen. Anstatt eines einzelnen Haupthelden ruht die Action auf mehreren Göttern, bis zu zwölfen.

6. Das Dima, mythologisches Schauerstück in 4 Acten mit Schlachten und Belagerungen, Verzauberungen, Wundern und Schrecknissen.

7. Das Îhâmriga, Liebesintriguenstück in 4 Acten, der Held ein berühmter Sterblicher, die Heldin eine Göttin, die Hauptaction eine Entführung durch List oder Gewalt, schwere daraus folgende Kämpfe und Verwickelungen, doch ohne Mord und Todschlag.

8. Das Anka, pathetischer Einacter oder Nachspiel zu einem bekannten Stoff.

9. Das Vithi, einactiger Monolog oder Dialog über eine Liebesgeschichte, die komisch durchgeführt wird.

10. Das Prahasana, Komödie in einem Act; der Held ein Einsiedler, Brahmane, König oder Schuft, die übrigen Personen Höflinge, Handwerker, Bettler, Vagabunden, schlechte Weiber.

Noch ungleich äußerlicher und zufälliger sind die Bestimmungen der verschiedenen 18 Uparûpakas, die wir füglich übergehen können. Das Verzwickteste an der indischen Dramaturgie ist aber die psychologische Analyse der sogen. Bhâvas, d. h. der verschiedenen Gemüthsbewegungen, welche im Verlaufe des Stückes von der Handlung ausgedrückt und dadurch in den Zuschauern erregt werden sollen, und der sogen. Rasas, d. h. der verschiedenen Gemüthsstimmungen (Geschmacks- oder Gefühlseindrücke), welche das Spiel bewirken soll und bewirkt.

Die Bhâvas werden in mehrere Klassen getheilt. Die hauptsächlichsten sind die Stâyi-Bhâvas, d. h. andauernden Gemüthsbewegungen, und die Vyabhicâri-Bhâvas, d. h. vorübergehenden Gemüthsbewegungen.

Der ersteren sind neun: 1. Verlangen, 2. Freude, 3. Kummer, 4. Schmerz, 5. Muth, 6. Furcht, 7. Abneigung, 8. Verwunderung, 9. apathischer Gleichmuth. Die tiefsten und gewaltigsten Leidenschaften fehlen in dieser Aufzählung oder sind nur in schwächerer Abart erwähnt.

Der vorübergehenden Bhâvas aber sind nicht weniger als 33. Der spintisirende Geist schwelgt hier in den feinsten Unterschieden der Gemüthsstimmungen und ihres Ausdrucks.

Uebrigens wird bei den andauernden wie bei den momentanen Gemüthsbewegungen wieder ein Dreifaches unterschieden: 1. die Bedingungen, welche sie voraussetzen und von denen sie begleitet werden (Vibhâvas), 2. die äußeren Zeichen, an denen sie sich zeigen (Anubhâvas), und 3. die unfreiwilligen Aeußerungen, welche mit den vorigen theilweise zusammenfallen (Sâttvikabhâvas), wie Erstarrung, Schweiß, Sträuben der Haare, Wechsel der Stimme und der Farbe, Zittern, Thränen, Unbeweglichkeit.

Rasas werden die Stimmungen oder Geschmackseindrücke genannt, welche die Bhâvas hervorrufen. Ursächlich fallen sie mit diesen zusammen, als Wirkungen aber lassen sie sich davon auch unterscheiden. Bharata zählt acht auf, andere neun: 1. Çringâra (Liebe), 2. Hâsya (Freude), 3. Karunâ (Zärtlichkeit), 4. Raudra (Wuth), 5. Vîra (Heldenmuth), 6. Bhayânaka (Schrecken), 7. Bibhatsa (Widerwillen), 8. Adbhuta (Verwunderung), 9. Çânta (Ruhe).

In ähnlicher Weise zerlegt und schablonisirt die indische Dramaturgie den eigentlichen Aufbau des Schauspiels und die verschiedenen handelnden Personen. Ausgehend von den fünf Hauptelementen jeder Handlung (Keim, Entwicklung, natürliches Beiwerk, freiere Episode, Schluß) und von den fünf Sandhis oder Hauptcombinationen (Hauptverwicklung, Nebenverwicklung, verdeckte Förderung, Peripetie und Katastrophe) gelangt sie zu 64 Schablonen

allein für die verschiedenartigen Situationen. Der Hauptheld (Nâyaka) kann ein Dhîralalita sein, d. h. ein frischer, fröhlicher, leichtsinniger Lebemensch, oder ein Dhîraçânta, ein ruhiger und tugendhafter Ehrenmann, ein Dhîrodâtta, d. h. eine hochsinnige, aber feste und maßvolle Ritternatur, oder ein Dhîroddhata, eine kühne, ehrgeizige Kraftseele; je nachdem er aber ein Gott, Halbgott, König, Brahmane u. s. w. ist, ergeben sich 114 verschiedene Schattirungen, von denen jede ihre technische Bezeichnung erhält, als handelte es sich um Insektenfühler oder Blatt- und Blütendifferenzen. Für die Heldinnen werden 16 Hauptarten, im ganzen aber 384 verschiedene Kategorien festgestellt.

Je complicirter aber die Theorie des Schauspiels war, desto einfacher gestaltete sich die Bühne. Eigentliche Theater kannten die Inder nicht. Als Platz zur Aufführung dienten Höfe, Veranden oder Säle, die nach Zeit und Bedürfniß hergerichtet wurden. Die Fürstenpaläste hatten gewöhnlich einen großen Tanzsaal (Nâtyaçâlâ) oder Concertsaal (Samgîtaçâlâ), wo die Frauen und Mädchen des Hofes ihre Musik- und Tanzübungen hielten. Ein solcher findet sich bereits im Mahâbhârata erwähnt, wo von Arjuna's Leistungen als Tanzmeister die Rede ist. Da wurden auch die festlichen Concerte, Bälle, Ballets und Pantomimen aufgeführt.

An die Ausstattung dieses Saales wurden die Anforderungen eines vornehmen Prunkgemaches gestellt. Er sollte geräumig und elegant sein. Eine Zeltdecke, von reich geschmückten Pfeilern getragen, sollte ihn überwölben, Blumengewinde ihn zieren. Der Herr des Hauses sollte in der Mitte auf einem Thronsessel Platz nehmen, links von ihm seine Vertrauten, rechts die vornehmen Gäste. Hinter beiden sollten sich die höchsten Staats- und Hofbeamten setzen; Dichter, Astrologen, Aerzte und Gelehrte in der Mitte. Durch Schönheit und Gestalt ausgezeichnete Dienerinnen sollten unmittelbar um den Fürsten sein, mit Fächern und Wedeln, Diener mit Stäben für Aufrechterhaltung der Ordnung sorgen, Bewaffnete an verschiedenen Orten Wache halten. Wenn alle beisammen, soll das Balletcorps erscheinen und einige Lieder vortragen; dann soll die Haupttänzerin hinter einem Vorhang hervortreten, die Zuhörerschaft begrüßen, Blumen unter sie werfen und danach ihre Kunst zum besten geben.

So zeichnet uns das Samgîta-Ratnâkara die Aufführung eines Singspiels mit Tanz. Für Theatervorstellungen mochte ungefähr dasselbe gelten. Die Bühne selbst trennte kein Vorhang vom Zuschauerraum; dagegen wurde der Hintergrund der Bühne durch einen solchen gebildet, den man Yavanikâ nannte, d. h. den jonischen (griechischen) Vorhang, ein Seitenstück zu unserer „spanischen Wand". So hatten die Spieler einen Raum, Nepathya, wo sie sich ankleiden, frisiren, schmücken und wo sie sich während der Zwischenzeit aufhalten konnten. Von hier aus traten sie auf und dahin traten alle zurück; denn Coulissen gab es nicht.

Auf bezeichnendes und prächtiges Kostüm wurde Gewicht gelegt; alle übrigen Scenerieapparate aber mußte Mimik, mündliche Beschreibung und die Phantasie der Zuhörer ersetzen. Die Dramen sind in dieser Hinsicht reich an Bühnenvermerken, die einer naiven Kindlichkeit nicht entbehren. Auf eigent-

liche scenische Täuschung wurde nicht gerechnet; der Maschinist war überflüssig. Das Drama blieb ganz in der Hand des Dichters und Schauspielers.

Die Aufführung begann jeweilen mit einem Segensspruch oder Weihegebet, Nândî, welches der Chef der Truppe (zugleich Schauspieldirector) zu sprechen hatte. Dann sollten, den theoretischen Vorschriften gemäß, zwei seiner Gehilfen in kurzem Zwiegespräch das Nöthige zur Einführung und Empfehlung von Stück und Autor sagen. In den vorhandenen Stücken fällt indes auch diese Aufgabe dem Theaterdirector oder Sûtradhâra zu, der dazu gewöhnlich noch einen der Spieler herbeiruft und in gemüthlichster Weise zu dem Stücke selbst überleitet. Dieses ist in Acte und Scenen getheilt, ganz wie unsere europäischen Stücke. Die Zahl der Acte geht nicht über zehn hinaus, hält sich aber meist zwischen einem und vier. Beim Actschluß treten alle Personen ab.

Während die dramaturgischen Bücher an den Theaterdirector und seinen Gehilfen ziemlich hochtrabende Forderungen mannigfacher Bildung stellten, beschränken sie diejenigen an den einfachen Spieler hauptsächlich auf leibliche Vorzüge, schöne Gestalt und Wuchs, einnehmende Züge, feinen Teint, gute Haltung u. dgl. In moralischer Hinsicht genossen die Schauspieler keines guten Rufes, ihre Weiber und Töchter noch weniger. Die Erziehung einer Schauspielerin, wie sie das Daçakumâra schildert, entspricht in raffinirter Liederlichkeit den Theaterzuständen des modernen Paris. Das arme Geschöpf soll möglichst früh zu Tanz, Gesang, Musik, Schauspiel, Malerei, zum Schreiben und Declamiren, zu feinem Blumen- und Parfümgeschmack abgerichtet werden, dann einen kleinen Anflug von Grammatik, Logik und Astronomie (!) mitbekommen, darauf in allen Künsten der Coquetterie und des Lasters unterwiesen werden. „Bei Umzügen und öffentlichen Festen soll man sie in reichstem Schmuck mit zahlreichem Gefolge auftreten lassen; hat sie Gelegenheit, sich bei einem Concert zu zeigen, so muß man ihr zum voraus den Beifall mehrerer Kenner verschaffen und so ihren Erfolg sichern; man läßt ihren Namen überall durch angesehene Künstler verkünden; man beauftragt die Schauspieler, die Pîthamardas (Nebenhelden), die Vitas (Schmarotzer), die Vidûshakas (Spaßmacher) und die buddhistischen Bettlerinnen, in allen weltlichen Gesellschaften ihre Schönheit, ihren Charakter, ihre Kenntnisse, ihre Anmuth, ihren Reiz zu preisen.“

Schon das Gesetzbuch Manu's enthält eine eigene Bestimmung zum Schutze der Ehe gegen die liederliche Käuflichkeit und die Verführungskünste der Schauspielerinnen. Brahmanen sollen außer in höchster Noth von Schauspielern keine Nahrung annehmen. Das Zeugniß eines Schauspielers gilt nicht vor Gericht. In einem andern Rechtsbuch werden die Schauspieler der Kaste der Âyogavas zugetheilt, einer Mischkaste, hervorgegangen aus ungiltiger Ehe eines Çûdra mit der Tochter eines Vaiçya. Trotz dieser drückenden Gesetzesbestimmungen gelang es den Schauspielern vielfach, sich durch ihre Kunst die Gewogenheit und Freundschaft der Könige und Mächtigen zu gewinnen. Kâlidâsa feiert mehrere Herrscher, Agnivarna, Agnimitra und dessen Sohn Vasumitra, welche nicht nur die Schauspielkunst in freigebigster Weise

beförderten, sondern sich auch freundschaftlich und brüderlich den Schauspielern zugesellten und mit ihnen Theater spielten. Die Darstellung der höheren Dramen setzte übrigens schon wegen der Feinheit des Sanskrit, der liturgischen und gelehrten Sprache, einen nicht geringen Grad von geistiger Bildung voraus, und so ist es selbstverständlich, daß Gelehrte und vorab die Dichter selbst häufig in Verkehr mit Schauspielern traten und so das Ansehen derselben nicht wenig hoben.

Eine hervorstechende Eigenthümlichkeit des indischen Dramas ist hier noch hervorzuheben, nämlich die Anwendung verschiedener Sprachen in einem und demselben Stück. Die Theorie fordert außer dem Sanskrit in jedem Stück noch wenigstens drei bis vier der Volkssprachen oder Prâkrits. Nur die Könige, Helden, Brahmanen und sonst angesehene Männer dürfen auf der Bühne Sanskrit sprechen. Weiber, Kinder, Mägde, Diener u. s. w. haben sich des Çaurasenî-Dialektes zu bedienen; die Lieder der Frauen aber sollen in der Mahârâshtrî-Sprache abgefaßt sein. Die Vertrauten der Fürsten sprechen Mâgadhî, Schurken die Sprache von Avantî u. s. w. Auch die Dämonen haben ihre eigene Sprache: Paiçâcî.

In der Bühnenpraxis schränkte sich das Sprachgemengsel bisweilen mehr ein als in der Theorie, und da die Volkssprachen aus dem Sanskrit hervorgegangen und ihre Verwandtschaft mit ihm und unter sich nicht ganz verläugnen, so fällt der Mißklang weniger schreiend aus, als man von dergleichen Bühnenregeln erwarten sollte. Immerhin erschwert dies das Studium der indischen Stücke sehr, und die Forderung an den Schauspieldirector, all die verschiedenen Sprachen genau zu beherrschen, galt den alten Indern selbst als eine nicht so leicht zu befriedigende.

* * *

Das Drama ist bei allen Völkern ein Spiegelbild des wirklichen Lebens. Da in Indien, trotz der spitzfindigsten Philosophie und der weitverbreitetsten Lehren der Weltflucht und Weltentsagung, doch Polygamie und Sittenlosigkeit die öffentlichen Verhältnisse beherrschten, die Wollust selbst in mehreren Gottheiten Verkörperung und religiöse Verehrung fand, so kann es nicht befremden, daß dieser jeder heidnischen Cultur gemeinsame Zug sich auch auf der indischen Bühne bemerkbar macht, wenn auch nicht in so abstoßendem Grade, wie es in einem Theil der indischen Lyrik der Fall ist. Kann die Dramatik der Inder deshalb auch keineswegs als allgemeines Bildungsmittel empfohlen werden, so weist sie doch in vielen ihrer Erscheinungen ein höheres, ideales Streben auf, und bietet manches dar, was allgemeinerer Beachtung werth ist.

Wahrscheinlich das älteste, jedenfalls das merkwürdigste der erhaltenen größeren Bühnenstücke ist die Mricchakatikâ oder „Das irdene Wägelchen", von der Ueberlieferung dem König Çûdraka zugeschrieben, von der Kritik aber demselben abgesprochen. Im Prologe selbst wird dieser König als Verfasser genannt und hochgepriesen; wer es nun aber wirklich verfaßt haben soll, darüber ist noch keine Auskunft gegeben.

Das Stück hat von vornherein etwas Abstoßendes. Die Heldin desselben, Vasantasenâ, ist nämlich eine vornehme Dame, welche bis dahin offener Sittenlosigkeit gehuldigt hat, und obwohl sie schon bei Beginn des Stückes derselben entsagt, zieht ihre frühere Stellung doch noch manche verfängliche Situation nach sich. An schöneren und edleren Zügen fehlt es indes nicht, und in formeller Hinsicht ist das Stück eine überaus hervorragende Leistung. In Reichthum und Abwechslung der Gestalten, dramatischer Lebhaftigkeit, tragischem Ernst und witziger Laune, spannender Verwicklung und bunter Mannigfaltigkeit kommt kein Erzeugniß der indischen Bühne denjenigen Shakespeare's so nahe wie dieses Drama, das etwa im 5. Jahrhundert n. Chr. gedichtet sein mag. Es ist dramatisch unstreitig wirkungsvoller als die Schauspiele Kâlidâsa's und seiner berühmtesten Nachfolger. Wir werden es deshalb kurz zu charakterisiren versuchen.

Wer das Weihegebet sprechen soll, ist nicht angegeben. Es lautet folgendermaßen:

Möge die tiefe Betrachtung Çambhu's (Çiva's) euch beschirmen! Die Versammlung, welche andächtig auf Brahmâ gerichtet ist, das erschöpfende Ziel jeder Anstrengung geistigen Schauens; wie er mit dem Auge der Weisheit in sich den Geist betrachtet, abgelöst von allen sinnlichen Werkzeugen; seine Sinne sind durch heilige Erkenntniß gefesselt, wie er sinnend dasitzt mit verhaltenem Athem, während seine Schlangen sich ringeln in den Falten seines Gewandes rund um sein gebeugtes Knie.

Möge der Nacken Nîlakantha's (Çiva's), der einer dunkeln Wolke an Farbe gleicht, und der mit den ihn umschlingenden Armen (der Göttin) Gauri, schimmernd wie der Blitz, geschmückt ist, für immer euer Schutz und Schirm sein.

Darauf tritt der Schauspieldirector auf und spricht:

Genug! Zögert nicht länger, die Neugier dieser Versammlung zu befriedigen. Indem ich also diese freundliche Zuhörerschaft begrüße, theile ich derselben mit, daß wir bereit sind, das Drama aufzuführen, welches „Das irdene Wägelchen" betitelt ist.

Es war ein berühmter Dichter, dessen Schritt derjenige eines Elephanten war. Seine Augen glichen denen des Feldhuhns, sein Ansehen glich demjenigen des Vollmondes. Er war von stattlichem Wuchs und von tiefer Wahrheitsliebe. Er stand an der Spitze der Kshatriya-Kaste und war ausgezeichnet durch den Namen Çûdra; er war wohl erfahren im Rig- und Sama-Veda, in der mathematischen Wissenschaft, in den eleganten Künsten und in der Zähmung der Elephanten. Durch die Gunst Çiva's besaß er Augen, welche keine Nacht umdunkelte, und er sah seinen Sohn noch auf dem Throne sitzen; nachdem er das erhabene Roßopfer dargebracht und das Alter von 100 Jahren und 10 Tagen erreicht hatte, ging er ein in das Feuer des Schicksals. Tapfer war er im Kriege und bereit, mit einem Arm den Kampf mit dem Elephanten seines Gegners aufzunehmen. Doch war er frei von Wuth, hervorragend unter den Kennern der Vedas und reich an Frömmigkeit: ein Fürst war Çudraka. In diesem von ihm geschriebenen Stücke wird also berichtet:

In Avanti lebte ein junger Brahmane von hohem Rang, aber in äußerster Armuth; sein Name war Cârudatta. In die vielen Vorzüge Cârudatta's verliebte sich eine Dame, namens Vasantasenâ, und die Geschichte ihrer Liebe ist der Gegenstand von König Çûdraka's Drama. Dasselbe zeigt die Schmach der Sittenlosigkeit, die Schusterei der Gerichte, die Macht der Tugend und den Triumph treuer Liebe.

Nach diesem zweiten Prolog beginnt ein kurzes Vorspiel. Der Schauspieldirector bleibt auf der Bühne und geht suchend auf derselben umher, indem er fortfährt:

He! Die Bänke sind leer; wo sollen denn all die Schauspieler hin verschwunden sein? Ach, ich verstehe. Leer ist das Haus des Kinderlosen — leer ist das Herz dessen, der keine Freunde hat. Das Weltall ist eine Einöde für den Dummkopf, und alles ist trostlos für den Armen. Ich habe gesungen und declamirt, bis mir die Augen wehe thaten, meine Pupillen vor Hunger zwinkerten, wie die Samenkörner des Lotus eingeschrumpft bei dem heißen Wetter in den Strahlen der brennenden Sonne. Ich will eines meiner Mädchen rufen und sehen, ob irgend etwas zum Frühstück im Hause ist. — Heda! Holla! Ich bin hier! Aber ich thäte besser, sie in einer Sprache anzureden, die sie verstehen. Holla! sag' ich. Bei dem langen Fasten und dem lauten Schreien sind meine Glieder eingeschrumpft wie vertrocknete Lotusstengel. Es ist hohe Zeit, nach Hause zu gehen und zu schauen, was für meine Ankunft vorbereitet ist. — Das ist mein Haus. Ich will hineingehen.

(Tritt ein.)

Holla ho! — In diesem meinem Haus muß irgend eine neue Lustbarkeit los sein. Gleich einer jungen Mamsell, die eben von der Toilette kommt, trägt der Boden eine Tilaka, eingerieben mit dem entfärbten Reiswasser, das man in dem eisernen Kessel gekocht hat, und er duftet nach sehr schmackhaften Gerüchen. Wahrhaft, mein Hunger nimmt zu. Was in aller Welt, haben meine Leute einen Schatz gefunden oder ist es eine Eingebung meines Appetits, daß mir alles nach gesottenem Reis zu schmecken scheint? Finde ich kein Frühstück zu Hause, so wird mich der Hunger umbringen. Doch alles nimmt eine neue Gestalt an. Die eine Schlampe reibt Parfümerien, die andere windet Blumen. Ich muß mich erkundigen, was all das soll. Heda! Komm eine von euch her!

(Eine Schauspielerin tritt auf.)

Schauspielerin: Hier bin ich, Herr!

Director: Willkommen! Willkommen!

Schauspielerin: Was zu Diensten?

Director: Hör, Mädchen! Ich hab' mich heiser und hungrig geschrieen. Habt ihr was im Haus für mich zu essen?

Schauspielerin: Alles steht zu Diensten, Herr!

Director: Wirklich, und was denn?

Schauspielerin: Zum Beispiel — hier ist Reis, gekocht und ungekocht, Zucker, saure Milch, kurz, da ist zu essen für eine Ewigkeit. So mögen die Götter all deine Wünsche erfüllen.

Director: Höre, Mädel, ist all das in meinem Hause, oder scherzest du?

Schauspielerin (für sich): Er zweifelt; da muß ich ihn doch necken. (Laut:) Wahrhaftig, ja wahrhaftig! Alles, was ich gesagt, ist — auf dem Markte zu haben.

Director: O du Schlampe! Mögest du auch so enttäuscht werden. Hol dich der Kuckuck! Du hast mich aufgehißt wie eine Kugel auf eine Thurmspitze, um mich wieder heruntertaumeln zu lassen.

Schauspielerin: Geduld, Herr, Geduld! Es war nur Scherz.

Director: Was sollen denn all diese ungewöhnlichen Vorbereitungen? dieses Zerreiben von Wohlgerüchen und dieses Winden von Guirlanden? Der Boden ist bestreut mit Blumen von jeglicher Farbe.

Schauspielerin: Wir halten heut' ein strenges Fasten.

Director: Ein Fasten, wofür?

Schauspielerin: Um einen tüchtigen Meister zu bekommen.

Director: In dieser Welt oder in der andern?

Schauspielerin: In der nächsten, versteht sich.

Director: Hier, meine Gönner (zum Publikum), hier herrscht netter Brauch. Diese Mamsellen möchten sich einen neuen Schauspieldirector in der andern Welt gewinnen auf meine Kosten in dieser.

Schauspielerin: Beruhige dich, Herr! Ich habe das Fasten beobachtet, um dich bei meiner Wiedergeburt abermals zum Meister zu bekommen.

Director: Das ändert die Sache. Aber sprich, wer leitete euch an, dieses Fasten zu halten?

Schauspielerin: Dein besonderer Freund, Curnavriddha.

Director: O du Sklavensohn, Cûrnavriddha! Ich werde dich über kurz oder lang gebunden vor mir sehen durch König Pâlaka, wie die duftenden Zöpfe eines neuvermählten Mädchens.

Schauspielerin: Verzeih uns, lieber Herr! Wir beobachteten dieses Fasten, um die ewige Glückseligkeit unseres würdigen Meisters sicherzustellen. (Fällt ihm zu Füßen.)

Director: Auf! Genug. Wir müssen jetzt überlegen, wer dieses Fasten vollenden soll.

Schauspielerin: Wir müssen einen Brahmanen unseres Ranges einladen.

Director: Gut. Geh nur und bring deine Vorbereitungen zu Ende. Ich will den Brahmanen suchen.

Schauspielerin: Ich gehorche. (Ab.)

Schauspieldirector (allein): Ach! In einer so blühenden Stadt wie Ujjayini, wo soll ich einen Brahmanen finden, der nicht höhern Ranges ist als ich? (Sieht sich um.) Da kommt Maitreya, der Freund Cârudatta's. Ich will ihn fragen; er ist arm genug. Holla, ho! Maitreya! Würdige dich, als Erster heute in meinem Hause zu speisen.

Maitreya (hinter der Scene): Ruf dir einen andern Brahmanen. Ich bin heute in besonderer Weise in Anspruch genommen.

Director: Das Essen steht bereit; es ist kein Feind im Wege, und du sollst noch ein Geschenk mit in den Handel kriegen.

Maitreya (draußen): Ich hab' dir meine Antwort schon gegeben. Es nützt nichts, mich zu plagen.

Director: Ich werde sein nicht Meister werden und muß mir darum einen andern Brahmanen suchen. (Ab.)

So weit das Vorspiel, das uns einen vertraulichen Einblick in das Leben und Treiben der Schauspieler selbst gewährt. Sie gehören zwar hier der Brahmanenkaste an, sind aber so arm, daß niemand mit ihnen verkehren will, und daß sie selbst, durch Mangel zum Fasten verurtheilt, aus der Noth eine Tugend machen. Für Putz, Parfümerie und Blumen ist aber immer noch Geld übrig. Es ist die echte Schauspielerwirthschaft, und der Ton, der in der Truppe herrscht, ist ein ziemlich trivialer.

Ohne Veränderung der Scene geht das Vorspiel nun in das eigentliche Stück über. Nachdem der Schauspieldirector abgetreten, erscheint der Brah-

mane Maitreya, der seine Einladung abgewiesen, auf der Bühne, die jetzt aber nicht mehr die Wohnung des Directors vorstellt, sondern einen Platz vor dem Hause des Haupthelden, des verarmten Brahmanen Cârudatta. Maitreya trägt ein Stück Tuch in der Hand und beginnt mit folgendem Monolog:

Wahrhaftig, Maitreya, dein Loos ist traurig genug und danach angethan, daß du dich mußt in den Straßen treffen und von Fremden füttern lassen. In den Tagen, da Cârudatta's Glück noch blühte, da war ich gewohnt, mich vollzustopfen, bis ich nichts mehr essen konnte, an duftenden Gerichten, bis ich selbst davon duftete; und ich streckte mich behaglich aus an jenem Thore und färbte mir die Finger wie ein Maler, indem ich in dem bunten Confect herumwühlte, oder kaute behaglich meinen Tabak, wie ein wohlgenährter Stadtochse. Jetzt, in der Zeit seiner Armuth, wandere ich von Haus zu Haus wie eine zahme Taube und picke die Krumen auf, die ich erwischen kann. Jetzt schickt mich sein lieber Freund Cûrnavribbha mit diesem Kleid, das im Jasmin lag, bis es vom Duft der Blumen ganz durchdrungen war. Cârudatta soll es tragen, nachdem er seine Andachtsübungen vollendet hat. Ach, da kommt er und bringt den Familiengöttern seine Gabe dar.

In solchem leichten Conversationston wird man mitten in die Handlung selbst hineingeplaudert, die nun stellenweise einen etwas höhern Ton annimmt und in nicht weniger als zehn Acte getheilt ist. Ein paar Acte sind indes sehr kurz, und so erreicht das Stück keine allzu exorbitante Länge.

I. Act. Ein kurzer Dialog zwischen Cârudatta und Maitreya zeichnet die Armuth, welcher der erstere anheimgefallen ist, und die edle, religiöse Gesinnung, mit welcher er sein Loos trägt. Nachdem die beiden in Cârudatta's Haus hineingegangen, erscheint Vasantasenâ fliehend vor Samsthânaka, dem Schwager des Königs, und dessen Parasiten, dem Vita, und einem Diener. Es ist schon Abend und so dunkel, daß einer den andern nicht sehen kann. Für die theatralische Illusion dauert die Flucht fast etwas zu lange. Die Charaktere treten indes dabei in aller nur wünschbaren Deutlichkeit und Lebhaftigkeit hervor. Samsthânaka, ein ausgeschämter, sittenloser Geselle, ohne Bildung und ohne Herz, widerwärtig, roh und aufgeblasen, sucht die vor ihm Fliehende erst durch Schmeicheleien zum Stehen zu bringen. Von ihr abgewiesen, bricht er in die gemeinste Schimpferei aus, dann schmeichelt er ihr wieder und tappt dabei voll ungestümer Leidenschaftlichkeit im Dunkel umher. Endlich glaubt er Vasantasenâ erwischt zu haben; aber es ist sein eigener Schmarotzer, der Vita, den er am Kleide gepackt hat. Aergerlich tappt er nun weiter umher und glaubt abermal am Ziele zu sein; aber das Weib, das er bei den Haaren ergriffen, ist nicht Vasantasenâ, sondern Radanikâ, die Magd im Hause Cârudatta's, welche auf den Lärm hin aus der Hausthüre getreten ist, um zu sehen, was los sei. Vasantasenâ hat unterdessen den günstigen Augenblick benutzt, um sich in das Haus zu flüchten, und bläst das Licht im Hausgang aus, um weitere Verfolgung unmöglich zu machen. Maitreya erscheint und stellt die zwei Ruhestörer zur Rede. Feige wie sein Herr, streckt der Vita alsbald sein Schwert, während der königliche Schwager seinem Aerger abermals in unwürdigen Schimpfereien Luft macht und dann abzieht. Im Innern des Hauses wird Vasantasenâ erst von Cârudatta für eine Dienerin

gehalten; doch Maitreya erkennt sie, und Vasantasenâ stellt sich, als ob die Nachstellung nur ihrem kostbaren Schmucke gegolten hätte. Sie legt denselben ab und bittet den Brahmanen, ihr denselben sicherheitshalber aufzubewahren. Mehr als zuvor ist sie jedoch von Cârudatta's anspruchsloser Würde und Anmuth eingenommen und denkt nur daran, die Beziehung zu ihm festzuhalten. Auch Cârudatta ist von ihr bezaubert, aber bei seiner trostlosen Lage glaubt er, sich diese zärtliche Neigung ausschlagen zu müssen. Er nimmt indes den Schmuck in Verwahrung und begleitet Vasantasenâ mit Maitreya bis zu ihrem Hause.

II. Act. Vasantasenâ, wieder zu Hause, gesteht ihrer Zofe Madanikâ ihre Liebe zu Cârudatta. Dann verändert sich die Scene. Auf einer Straße, vor einem offenen Tempel, erscheint ein fliehender Bader, der seiner Leidenschaft zum Spiele flucht. Er hat alles verspielt, und der Wirth des Spielhauses mit den anderen Spielern sind hinter ihm drein, um von ihm ihren Gewinn zu erpressen. Er versteckt sich im Tempel und wäre gerettet. Aber wie die anderen vor ihm weiter spielen, verräth ihn sein Interesse am Spiel. Die Spieler fallen über ihn her und mißhandeln ihn so, daß er in Ohnmacht fällt. Nachdem er wieder zu sich gekommen, tritt ein anderer Spieler, Darduraka, dazwischen, wirft dem Spielhalter Sand in die Augen und ermöglicht es so dem unglücklichen Samvâhaka (Bader), zu entkommen. Er flieht in das Haus Vasantasenâ's, die sich seiner annimmt und ganz überglücklich ist, weil er früher in besseren Tagen bei Cârudatta gedient hat. Um aber fürder allen Gefahren seiner Spielwuth zu entgehen, beschließt er, buddhistischer Bettelmönch zu werden. Inzwischen entsteht nun Lärm auf der Straße. Der Elephant Vasantasenâ's ist ausgebrochen und erfüllt die ganze Stadt mit Schrecken. Er war eben im Begriff, einen Mönch zu tödten, als ein Diener Vasantasenâ's des wüthenden Thieres Herr wird und dem frommen Mann das Leben rettet. Zum Dank wirft ein Mann ihm ein nach Jasmin duftendes Obergewand zu. Der rettende Diener bringt es mit seiner Nachricht selbst zu seiner Herrin, und der darauf befindliche Name verräth den Besitzer Cârudatta, der in seinem Edelmuth von seinem Wenigen dem Retter das Beste gab, was er hatte.

III. Act. Cârudatta und sein Freund Maitreya kommen aus einem Concert nach Hause, ergehen sich sehr poetisch über die Eindrücke desselben und legen sich dann zur Ruhe. Maitreya übernimmt für die Nacht das goldene Kästchen mit den Kostbarkeiten Vasantasenâ's in Obhut, das diese ihrem Geliebten anvertraut. Wie aber alles in tiefem Schlafe liegt, erscheint vor dem Hause der Brahmane Çarvilaka, welcher die Dienerin Vasantasenâ's, Madanikâ heiraten möchte, aber nicht das nöthige Geld hat. Er hat deshalb einen nächtlichen Einbruch beschlossen in dem ersten besten Haus.

Çarvilaka (von außen): Den Boden entlang kriechend, gleich einer Schlange, die aus ihrer alten Haut schlüpft, bahne ich mir mit List und Gewalt einen Weg für meinen gekauerten Leib. (Schaut auf.) Der Herr der Nacht ist schon am Niedergang, gut, gut! Gleich einer zärtlichen Mutter verhüllt die Nacht mit ihrem schimmernden Dunkel jene ihre Kinder, deren Kühnheit die Wohnungen der Menschen umlagert, aber doch vor einem Zusammentreffen mit den Dienern des Königs zurück-

schreckt. Ich habe eine Bresche in die Gartenmauer gemacht und bin so mitten in den Garten gelangt. Jetzt gilt es das Haus. Die Leute nennen dieses Handwerk schändlich, dessen Haupterfolg durch den Schlaf anderer gewonnen wird und dessen Beute nur List erringt. Ist das nicht Heldenmuth, so ist es wenigstens Unabhängigkeit und jedenfalls dem Dienste eines Sklaven vorzuziehen. Was nächtliche Ueberfälle betrifft, hat nicht Açvatthâman schon vor alters durch eine nächtliche Ueberrumpelung seine schlummernden Feinde überwältigt? Wo soll ich das Loch machen? Wo ist ein Stück Mauer von frischer Feuchtigkeit angeweicht? Wo wird am wenigsten Geräusch von den fallenden Mauerstücken entstehen? Wo läßt sich am leichtesten eine weite Oeffnung machen, die man nachher nicht so leicht gewahr wird? Wo sind die Ziegel alt und von salzigen Ausschwitzungen zerfressen? Wo kann ich hineinkommen, ohne Weiber anzutreffen, und wo werde ich am leichtesten auf Beute stoßen? (Befühlt die Mauer.) Hier ist der Boden aufgeweicht vom beständigen Besprengen mit Wasser und von dem Scheinen der Sonne, und er ist auch mit Salz bekrustet. Da ist ein Rattenloch. Der Gewinn ist sicher. Das ist das erste Omen des Erfolgs, das die Söhne Skanda's mir geben. Laßt sehen. Wie soll ich's anfangen? Der Gott mit dem goldenen Speer (Kârttikeya) lehrt vier Arten, um in ein Haus zu brechen: gebrannte Ziegel herausreißen, ungebrannte zerschneiden, eine Lehmwand mit Wasser einweichen und eine Holzwand aussägen. Diese Mauer ist von gebackenen Ziegeln; sie müssen herausgezogen werden, ich muß hier meine Geschicklichkeit zeigen. Soll das Loch werden wie eine Lotusblume, wie die volle Sonne oder wie der Neumond, wie ein See, wie ein Svastika (Zauberfigur) oder wie ein Wassertopf? Es muß etwas sein, was die Einwohner in Staunen versetzt. Ein Wassertopf wird sich in der Ziegelmauer am besten machen, — das soll die Form sein. An anderen Mauern, die ich bei Nacht angebrochen, hatten die Nachbarn schon Gelegenheit, sowohl mich zu kritisiren als meine Talente anzuerkennen. Ehre sei dem Fürsten Kârttikeya, dem Spender alles Guten; Ehre dem Gotte mit dem goldenen Speer; dem Brâmanya, dem himmlischen Vorkämpfer der Himmlischen, dem Sohne des Feuers! Ehre sei dem Yogâcârya, dessen vornehmster Schüler ich bin, und dessen Wohlgefallen auf der Zaubersalbe ruht, mit der ich gesalbt bin; indem ich mit ihr gesalbt, schaut mich kein Auge und kann keine Waffe mich verletzen. Schande über mich, daß ich meinen Maßstab vergessen habe! ... Thut auch nichts! Die Brahmanenschnur wird zu meinem Zweck ausreichen. Diese Schnur ist ein überaus nützliches Zubehör zu einem Brahmanen, besonders von meiner Sorte; sie dient, um die Höhe und Tiefe von Mauern zu messen und Schmucksachen von ihrem Standort wegzuziehen; sie öffnet eine Thürklinke ebenso gut als ein Schlüssel und ist ein vorzügliches Verbandzeug bei Schlangenbiß. Wir wollen nun messen und dann zu Werke gehen. So ... so ... (Zieht die Ziegel heraus.) Ein Ziegel allein bleibt. Ha! Zum Kuckuck! Ich bin von einer Schlange gebissen! (Verbindet den Finger mit der Schnur.) — Es ist wieder gut. — Nun voran! — (Schaut durch die Oeffnung.) Wie? Da brennt eine Lampe. Der goldene Strahl, der durch die Maueröffnung strömt, gleicht dem gelben Strich reinen Metalls auf dem Probirstein. Das Loch ist fertig. Nun hinein! Hier ist niemand. Ehre sei Kârttikeya! (Geht hinein.) Hier schlafen zwei Männer. Ich will die äußere Thüre offen machen, damit ich leichter fortkommen kann, wenn es nöthig sein sollte. Wie sie knarrt! Sie ist vor Alter steif; ein bischen Wasser wird gut thun. (Besprengt die Flur.) Nein, nicht so, das macht zu viel Lärm, indem es auf den Boden plätschert. (Er stützt die Thüre mit seinem Rücken und öffnet sie.) Das wäre richtig. Jetzt aber, schlafen die wirklich oder stellen sie sich nur so? (Er lauscht.) Es ist ihnen wohl; sie athmen

regelmäßig, ohne Unterbrechung; das Auge ist fest und fix geschlossen; der ganze Körper ist schlaff, die Gelenke sind lose und die Glieder hangen über das Bett hinaus. Wenn sie sich nur schlafend stellen, werden sie den Glanz des Lichtes über ihrem Antlitz nicht ertragen. (Er streckt die Lampe über ihr Gesicht hin.) Alles in Richtigkeit. Was ist nun hier zu haben? Eine Trommel, ein Tamburin, eine Laute, Pfeifen, und hier sind Bücher. Wahrhaft, ich bin in das Haus eines Tänzers oder Poeten gekommen. Ich meinte, es wäre die Wohnung eines Mannes von Belang, sonst hätte ich sie in Ruhe gelassen. Ist das Armuth oder nur der Schein von Armuth? Furcht vor Dieben oder Angst vor dem König? Ich will den Samen streuen, der nichts unbemerkbar läßt. (Streut Samen.) Der Mann ist bettelarm, und so will ich ihn im Frieden lassen. (Will gehen.)

Maitreya (träumend): Herr! Man bricht in das Haus ein! Ich sehe den Dieb. Hier, hier! Gib Acht auf das goldene Schmuckkästchen.

Çarvilaka: Wie? Sieht er mich? Verspottet er mich mit seiner Armuth? Er ist des Todes! (Nähert sich ihm.) Zum Glück träumt er nur. (Schaut auf Maitreya.) Ah! Wahrhaftig, da steht im Licht der Lampe etwas wie ein Kästchen, eingewickelt in ein zerrissenes Badekleid; das muß mein sein. Nein, nein; es ist grausam, einen braven Mann zu ruiniren, der schon so tief in Armuth versunken ist. Ich will es lassen.

Maitreya (träumend): Freund, wenn du das Kästchen nicht nimmst, so setzest du dich der Schuld aus, eine Kuh zu täuschen oder einen Brahmanen zu hintergehen.

Çarvilaka: Diese Anrufungen sind unwiderstehlich. Ich muß es nehmen. Langsam; das Licht wird mich verrathen. Ich habe ja das feuerlöschende Insekt bei mir, um es auszumachen. Ich muß es in die Lampe werfen. (Nimmt das Insekt heraus.) Da Zeit und Raum es erheischen, so lassen wir dieses Insekt fliegen. Es flattert um den Docht, — durch den Schlag seiner Schwingen wird die Flamme ausgelöscht. Schmach auf diese völlige Dunkelheit oder eher Schmach auf die Dunkelheit, mit der ich den Glanz meiner Abkunft verfinstert habe! Wie wohl geziemt es sich für Çarvilaka, einen Brahmanen, den Sohn eines Brahmanen, der in den vier Veden bewandert ist und dazu noch Geschenke von anderen erhalten, sich in so unwürdige Geschäfte zu verwickeln! Und warum? Um eines elenden Geschöpfes, um dieser Madanikâ willen! Aber ach! Ich muß nun voranmachen und die Höflichkeit dieses Brahmanen anerkennen.

Maitreya (halb wach): He, guter Freund! Wie kalt deine Hand ist!

Çarvilaka: Dummkopf! Daß ich das vergaß! Meine Hand ist ganz kalt geworden von dem Wasser, das ich berührte; ich will sie in die Seite stecken. (Reibt die linke Hand an der Seite und faßt dann das Kästchen damit.)

Maitreya (noch immer bloß halbwach): Hast du es?

Çarvilaka: Die Höflichkeit dieses Brahmanen ist eine außerordentliche. Ich habe es.

Maitreya: Jetzt wie ein Bettler, der alle seine Waaren verkauft hat, werde ich gut schlafen. (Schläft wieder ein.)

Çarvilaka: Schlafe, glorreicher Brahmane! Mögest du hundert Jahre schlafen! Pfui auf diese Liebe, um derentwillen ich Verwirrung über die Wohnung eines Brahmanen bringe! Nein, eher muß ich Schmach auf mich selbst herabrufen. Pfui! Pfui dieser erniedrigenden Armuth, die mich zu Thaten treibt, die ich nothwendig selbst verurtheilen muß! Jetzt zu Vasantasenâ, um meine geliebte Madanikâ mit der Beute dieser Nacht freizukaufen. Ich höre Fußtritte. Soll das die Wache

sein? — — Was dann? — Soll ich hier wie ein Posten stehen? — Nein, Çarvilaka muß sich selbst zu schützen wissen. Bin ich nicht eine Katze im Klettern, eine Gazelle im Laufen, eine Schlange im Kriechen, ein Falke, wo es eine Beute zu haschen gilt, ein Hund, wenn es einen fest zu packen gilt, wach oder schlafend? Kann ich nicht so viel verschiedene Formen annehmen als die Zauberin Mâyâ selbst, und so viel Sprachen reden als Sarasvati, die Göttin der Rede? Eine Lampe in der Nacht, eine Eidechse in dunkler Spalte, ein Pferd zu Land, ein Boot im Wasser, eine Schlange an Beweglichkeit und ein Fels an Festigkeit. Im Herumflattern gleiche ich dem König der Vögel; den Boden durchspüre ich mit meinen Augen besser als ein Hase. Bin ich nicht ein Wolf, wo etwas zu packen ist, und ein Löwe an Kraft?

Radanikâ, die Magd (tritt auf): Ums Himmels willen! Was ist aus Vardhamâna geworden? Er schlief an der Saalthüre, aber da ist er nicht mehr. Ich muß Maitreya wecken. (Nähert sich.)

Çarvilaka (im Begriff, sie zu erstechen): Ha! Ein Weib! Sie mag leben, und ich kann gehen. (Ab.)

Alsbald nach der Flucht des Diebes wird es im Hause lebendig. Man findet das Loch in der Mauer. Man vermißt das Schmuckkästchen. Cârudatta fällt in Ohnmacht. Seine Armuth weiter zu ertragen, wäre ihm leicht gewesen; aber daß nun der Verdacht des Diebstahls auf seinem Hause ruhen soll, entsetzt ihn. Mit Freude vernimmt die Frau des Brahmanen von ihrer Magd, daß diesem nichts Leides geschehen, aber die Kunde von dem Diebstahl versetzt auch sie in die äußerste Bestürzung.

Cârudatta's Weib: Ach, Mädchen! Was sagst du? Mein Gatte ist unverletzt; das freut mich. Doch besser wäre es, seiner Person wäre etwas Schlimmes zugestoßen, als daß sein makelloser Ruf eine Einbuße erlitte. Das Volk von Ujjayinî wird nun zu dem Glauben geneigt sein, daß ihn seine Mittellosigkeit zu einer unwürdigen Handlung gedrängt habe. Schicksal, du mächtige Gottheit, du spielst mit dem Geschick der Menschheit und machst sie erzittern wie den Wassertropfen, der auf den Lotusblättern bebt. Diese Perlenschnur ward mir im Hause meiner Mutter gegeben: es ist das Letzte, was hier haben, und ich kenne meinen Gemahl; in dem Edelsinn seines Herzens wird er sie nicht von mir annehmen. Mädchen, rufe den würdigen Maitreya hierher.

Unter Vermittlung des Freundes nimmt Cârudatta das heldenmüthige Opfer seiner Frau an und beauftragt Maitreya, die Perlenschnur Vasantasenâ als Ersatz für das gestohlene Schmuckkästchen zu überbringen.

IV. Act. Während Vasantasenâ mit Liebe ein Bildniß des Cârudatta betrachtet, wird ein Wagen gemeldet, der sie an den Hof bringen soll. Der königliche Schwager hat ihr damit zugleich köstlichen Schmuck im Werth von 100 000 Goldstücken geschickt. Das hilft ihm aber nicht. Er wird entschieden abgewiesen. — Im Garten findet sich jetzt der Dieb Çarvilaka ein, um seine Madanikâ freizukaufen; Vasantasenâ belauscht beide von einem Fenster herab. Langsam und vorsichtig rückt Çarvilaka mit seiner Missethat heraus. Madanikâ kommt der Schmuck bekannt vor, Vasantasenâ erkennt ihn alsbald. Madanikâ will Näheres wissen und erklärt das als eine wesentliche Forderung bräutlichen Vertrauens. Çarvilaka ergeht sich in leidenschaftlichen Klagen über sie und die Weiber überhaupt. Es droht zum Bruch zu kommen; aber Vasanta-

senâ legt sich ins Mittel, nimmt den ihr gehörigen Schmuck an sich, gibt aber zugleich ihrer Zofe die Freiheit. Kaum ist das Paar nun aber am Ziele seiner Wünsche angelangt, so durchkreuzt eine politische Verwicklung das Stück. Es herrscht eine Prophezeiung, daß der Sohn eines Kuhhirten, Âryaka, den jetzt regierenden König Pâlaka verdrängen und an seiner Stelle zum Thron gelangen werde. Ein solcher Âryaka ist eben festgenommen. Çarvilaka ist, wie der Spieler Darduraka, sein persönlicher Freund und denkt alsbald daran, ihn zu befreien. Unterdessen findet sich Maitreya im Hause Vasantasenâ's ein. Der Schilderung der Armuth im Hause Cârudatta's ist hier eine breite Schilderung von indischem Luxus gegenübergestellt, ein sehr übertriebenes Phantasiestück. Erst durch viele prunkhafte Höfe hindurch gelangt Maitreya endlich zu Vantasenâ und kann ihr das Perlhalsband überbringen. Sie ist tief gerührt, und trotz eines drohenden Gewitters will sie alsbald Cârudatta selbst besuchen.

V. Act. In tiefster Melancholie brütet Cârudatta über sein Schicksal nach und harrt der Botschaft seines Freundes. Dieser kommt, aber ganz über die Habsucht und den Prunk der Dame empört. Bald jedoch kündet einer ihrer Diener sie an, und sie folgt ihm auf dem Fuße. Nach einigen Erklärungen über das Kästchen folgt auch die Erklärung der gegenseitigen Liebe. Das heftige Gewitter, das unterdessen losgebrochen, gibt Vasantasenâ einen erwünschten Vorwand, im Hause ihres Geliebten zu bleiben.

VI. Act. Beim Abschiede Vasantasenâ's kommt Rohasena, das artige Knäbchen Cârudatta's, mit der Magd daher. Es weint sehr. Des Nachbars Sohn hat ein prächtiges goldenes Wägelchen zum Spielen, während es, das Kind des armen Brahmanen, nur ein irdenes Wägelchen besitzt. Vasantasenâ wird darüber bis zu Thränen gerührt, streift ihre kostbaren Juwelen ab und legt sie dem Kinde in sein Wägelchen, damit es sich ein goldenes kaufen könne. Von dieser kleinen Nebenscene hat das Stück seinen Titel erhalten. Unterdessen entsteht auf der Straße vor dem Hause ein Gedränge von Wagen. Einer ist bereit, Vasantasenâ, die aber noch nicht ganz reisefertig ist, nach dem Garten Pushpakaranda zu bringen, wo sie wieder mit Cârudatta zusammentreffen will. Durch das Gedränge wird aber ein anderer Wagen aufgehalten, der des königlichen Schwagers Samsthânaka, ebenfalls leer und nach demselben Garten beordert. Vasantasenâ versieht sich, steigt in den Wagen ihres Todfeindes ein und fährt davon. Fast gleichzeitig stürzt der Kuhhirt Âryaka, eben dem Gefängniß entronnen, von Häschern und Volk verfolgt, auf die Bühne und setzt sich in seiner Noth in den für Vasantasenâ bestimmten Wagen. Wie der andere Kutscher, schaut auch dieser nicht zu, sondern fährt blindlings drauf los. Die Scene wird in eine andere Straße versetzt. Die ganze Polizei ist auf den Beinen, um den ausgesprungenen Âryaka zu verfolgen. Da kommt er selbst in dem für Vasantasenâ bestimmten Wagen Cârudatta's dahergefahren. Die Vorhänge sind jedoch vorgezogen. Candanaka, einer der Polizeiofficiere, untersucht den Wagen und erkennt alsbald den Flüchtling; er ist jedoch diesem gewogen, stellt sich, als ob Vasantasenâ in dem Wagen wäre, und will ihn passiren lassen. Der andere Polizeiofficier Viraka

schöpft Verdacht und will den Wagen ebenfalls untersuchen. Doch Candanaka thut, als ob er durch dieses Mißtrauensvotum beleidigt wäre, schlägt seinen Collegen zu Boden und reicht Âryaka ein Schwert in den Wagen hinein. So entkommt der letztere glücklich. Çarvilaka folgt ihm, und Candanaka macht sich auf, um Freunde und Verwandte zum Schutze des Prätendenten zu sammeln.

VII. Act. Cârudatta harrt mit seinem Freunde Maitreya in dem Garten Pushpakaranda auf seine Geliebte. Endlich kommt der ersehnte Wagen; allein statt Vasantasenâ sitzt der Kronbewerber Âryaka darin. Cârudatta erkennt ihn, läßt ihm die Fesseln lösen, die er noch trägt, und stellt ihm seinen Wagen zu weiterer Flucht zur Verfügung.

VIII. Act. Der buddhistische Bettler (Çramanaka) tritt auf, mit einem nassen Gewand, das er soeben gewaschen, und verherrlicht in einem Liede die Läuterung der Seele. Da stürzt der rohe Schwager des Königs, Samsthânaka, mit gezogenem Schwert herbei, mißhandelt ihn und will ihn niederhauen. Nur die Fürbitte des Parasiten, des Vita, verhindert das Aeußerste. Der gewaltthätige Wüstling kann sich Vasantasenâ, trotz aller Zurückweisung, noch immer nicht aus dem Sinn schlagen; dabei hat er Hunger und wünscht sehr seinen Wagen herbei, um in die Stadt zurückzufahren; denn es ist schon Mittagszeit. Da unverhofft liefert ihm der Zufall selbst Vasantasenâ in die Hände. Sein Wagen kommt — und Vasantasenâ sitzt darin. Er kniet vor ihr nieder. Er überhäuft sie noch einmal mit den leidenschaftlichsten Versicherungen seiner Liebe. Als sie ihn aber standhaft abermals von sich weist, da erwacht seine ganze ekle Raubthiernatur. Er befiehlt seinem Diener und dem Vita, sie zu tödten, und da beide vor der Missethat zurückschrecken, stürzt er sich schließlich selbst auf das wehrlose Opfer und würgt sie so lange am Hals, bis sie wie todt zusammenbricht. Unter Aeußerungen der gemeinsten Renommisterei zeigt er die Erwürgte seinen Begleitern, scharrt einen Haufen Blätter zusammen, bedeckt sie damit und eilt dann weg, mit dem bestimmten Plan, Cârudatta des Mordes anzuklagen. Wie er fort ist, kommt der buddhistische Bettler wieder und breitet sein nasses Gewand zum Trocknen über den Blätterhaufen. Da seufzt es unter den Blättern, eine weiße Hand dringt darunter hervor. Er schüttet das Laub auseinander und erkennt Vasantasenâ, dieselbe, die ihn einst mit 10 Goldstücken befreit hatte. Sie athmet noch. Mittelst Wasserbesprengen bringt er sie völlig zu sich und verschafft ihr vorläufig Unterkunft in einem nahen buddhistischen Frauenkloster.

IX. Act. Gerichtshalle. Ein Diener stellt die Bänke zurecht. Samsthânaka erscheint in glänzendem Staat, um Cârudatta auf Tod und Leben anzuklagen.

Ausrufer: Höret, alle Menschen, des Richters Befehle!

Der Richter (von den Beisitzern und dem Gerichtsschreiber begleitet): Zwischen den widersprechenden Einzelheiten der Parteien, die in gesetzlichen Streit verwickelt sind, ist es für den Richter schwer, sicher herauszubringen, wie es wirklich mit ihren Herzen steht. Es gibt Leute, die andere geheimer Verbrechen anklagen, und obwohl die Anklage entkräftet wird, geben sie ihren Irrthum nicht zu, sondern, von Leidenschaft geblendet, verharren sie darin; und während ihre Freunde ihre

Irrungen verhehlen und ihre Feinde dieselben übertreiben, wird der Ruf des Fürsten angetastet. Tadeln ist leicht; klares Urtheil kommt selten vor, und das Amt eines Richters ist leicht der Kritik ausgesetzt. Ein Richter sollte gelehrt sein, klug, beredt, leidenschaftslos, unparteiisch; er sollte nur nach reiflicher Ueberlegung und Untersuchung sein Urtheil abgeben; er sollte dem Schwachen ein Hort, dem Bösen ein Schrecken sein; sein Herz sollte nach nichts begehren, sein Geist auf nichts achten als auf Gerechtigkeit und Wahrheit, und er sollte ablenken den Zorn des Königs.

Die Beisitzer: Der Charakter Euer Gnaden ist so frei von Tadel, als der Mond von dem Vorwurf der Dunkelheit.

Der Richter: Ihr Beamte, führt uns zum Sitze des Gerichts!

Beamter: Wie Euer Gnaden befehlen. (Sie setzen sich.)

Der Richter: Geht nun hinaus und seht, wer Gerechtigkeit verlangt.

Beamter: Auf Befehl Seiner Gnaden des Richters frage ich: wer verlangt hier Gerechtigkeit?

Samsthânaka (vortretend): Aha! Die Richter sitzen schon. Ich verlange Gerechtigkeit. Ich — ein Mann von Rang, ein Vâsudeva und Schwager des Râja; ich habe eine Klage vorzubringen.

Beamter: Haben Euer Hoheit die Güte, ein wenig zu warten, bis ich den Gerichtshof in Kenntniß setze. (Zum Richter.) Mit Verlaub, Euer Gnaden, der erste Kläger ist der Schwager Seiner Majestät.

Der Richter: Des Râja's Schwager bringt eine Klage ein. Die Verdunkelung der steigenden Sonne geht dem Sturz einer erlauchten Person vorher; doch wir haben schon andere Angelegenheiten vor uns. Geh und sage ihm, seine Sache kann heute nicht verhandelt werden. (Der Beamte kehrt zu Samsthânaka zurück.)

Beamter: Ich muß Euer Hoheit in Kenntniß setzen, daß deren Sache heute nicht verhandelt werden kann.

Samsthânaka: Wie? nicht heute? Dann wende ich mich an den König, den Gemahl meiner Schwester. Ich wende mich an meine Schwester und an meine Mutter, damit dieser Richter entlassen und sofort ein anderer ernannt wird. (Geht.)

Beamter: Verweilen Sie einen Augenblick, Hoheit, ich will dem Gerichtshof Ihren Auftrag melden. (Geht zum Richter.) Entschuldigen Euer Gnaden. Seine Hoheit ist sehr erzürnt und erklärt, wenn Sie seinen Proceß nicht heute vornehmen, so will er bei der königlichen Familie klagen und sorgen, daß Euer Gnaden abgesetzt werden.

Der Richter: Der Dummkopf hat das in seiner Gewalt, es ist wahr. Gut, ruf ihn hierher; seine Klage soll angehört werden.

Beamter (zu Samsthânaka): Wollen Euer Hoheit gütigst eintreten. Ihre Klage wird angehört werden.

Samsthânaka: So, so! Zuerst konnte sie nicht vorkommen; jetzt will man sie hören. Sehr gut! Die Richter haben Angst vor mir; sie werden thun, was ich begehre. (Tritt ein.) Ich bin sehr zufrieden, meine Herren! Sie können es auch sein; denn es liegt in meiner Hand, Befriedigung zu gewähren oder zu entziehen.

Der Richter (für sich): Das lautet schon wie die Sprache eines Klägers. (Laut.) Setzen Sie sich.

Samsthânaka: Gewiß. Dieser Platz ist mein, und ich werde mich setzen, wo ich will. (Zu einem Beisitzer.) Hier will ich sitzen! (Zum andern Beisitzer.) Nein, hier will ich sitzen. Nein, nein! (Legt seine Hand auf das Haupt des Richters und setzt sich neben ihn.) Gerade hier will ich sitzen.

Der Richter: Euer Hoheit haben eine Klage?

Samsthânaka: Sicherlich habe ich eine.

Der Richter: Bringen Sie dieselbe vor.

Samsthânaka: Das will ich, zur rechten Zeit. Aber erinnern Sie sich, ich bin in einer erlauchten Familie geboren. Mein Vater ist des Râja's Schwiegervater; der Râja ist meines Vaters Schwiegersohn; ich bin des Râja's Bruder, und der Râja ist meiner Schwester Gemahl.

Nach all diesen Unverschämtheiten rückt Samsthânaka endlich damit heraus, daß er beim Spaziergang in seinem Garten Pushpakaranda eine weibliche Leiche gefunden habe; er verschwätzt sich beinahe, indem er voreilig die eigene Unschuld betheuert, weiß aber doch wieder wahrscheinlich zu machen, daß ein Raubmord vorliege. Die Mutter Vasantasenâ's wird vorgerufen. Sie gibt die Bekanntschaft Cârudatta's mit ihrer Tochter zu. Der Verdacht lenkt sich auf ihn. Er wird vor die Schranken gerufen. Die Richter sind anfänglich von seiner Unschuld überzeugt, und es macht wenig Eindruck auf sie, daß Samsthânaka ihn übermüthig als Weibermörder beschimpft, während er selbst sich scheut, sein vertrautes Zusammensein mit ihr zu gestehen. Da kommt aber der Polizeiofficier eilig herbei und meldet, daß Vasantasenâ im Wagen des Cârudatta nach dem Garten gefahren sei. Zu noch größerem Unheil findet sich Maitreya ein, der die Juwelen bei sich hat, welche Vasantasenâ dem kleinen Knaben geschenkt und welche er ihr auf Wunsch der Mutter zurückgeben soll. Zwischen ihm und dem Königsschwager kommt es erst zum Wortwechsel, dann zum Handgemenge, wobei die Juwelen aus Maitreya's Gürtel fallen. Samsthânaka erkennt sie — die Mutter ebenfalls. Cârudatta kann nicht läugnen, daß sie Vasantasenâ gehören. Alles spricht gegen Cârudatta. Er verliert jeden Muth zu weiterer Vertheidigung. Er wird verurtheilt.

X. Act. Zwei Henker (Cândâlas) führen den unglücklichen Brahmanen zum Richtplatz. Sie haben Mitleid mit ihm und ziehen die Hinrichtung so lange hinaus als möglich. Maitreya bringt dem armen Vater sein Söhnchen Rohasena, um Abschied zu nehmen. Cârudatta umarmt es zärtlich und hängt ihm seine Brahmanenschnur um. Der Sklave Sthâvaraka, der Zeuge war, wie Samsthânaka den Mordanfall verübte, ist seinem Gefängniß entronnen und klagt laut seinen Herrn als Mörder an; aber als Sklave findet er keinen Glauben. Zum viertenmal wird — jedesmal an einem andern Platz — das Todesurtheil vorgelesen. Endlich, im letzten entscheidenden Augenblick, drängt sich der buddhistische Bettler mit Vasantasenâ selbst durch die dichten Volksschaaren. Der eine Henker hat schon das Schwert gezogen. Da stürzt sich Vasantasenâ mit aufgelösten Haaren an Cârudatta's Hals. Sie lebt! Er ist also kein Mörder. Samsthânaka flieht. Inzwischen hat sich die längst vorbereitete Staatsumwälzung vollzogen. König Pâlaka ist entthront, an seiner Stelle herrscht jener Âryaka, dem Cârudatta zur Flucht behilflich gewesen. Auf die großmüthige Fürbitte des edeln Brahmanen wird der erbärmliche Samsthânaka, der Dämon des Stückes, begnadigt. Vasantasenâ dagegen wird im Auftrage des neuen Königs von Çarvilaka zur rechtmäßigen Gattin

Cârudatta's und zum Mitgliede der königlichen Familie erklärt. Der buddhistische Bettler, der sowohl Vasantasenâ als Cârudatta gerettet, wird auch um seine Wünsche gefragt, erwiedert aber:

Treu bleiben will ich dem erwählten Pfad,
Denn rundum seh' ich Wechsel nur und Sorge.

Auch Cârudatta bleibt auf dem Höhepunkt des Glücks seinem ernsten, ruhigen und anspruchslosen Wesen treu:

Da Ârjaka nunmehr das Scepter führt,
Und mich als Freund betrachtet, meine Feinde
Besiegt, begnadigt dieser eine arme Wicht,
Um früh'res Unrecht reuig gut zu machen;
Da wiederhergestellt mein guter Ruf,
Dies liebe Weib und all das Theuerste
Mein wieder ist, hab' ich um keine Gnade
Zu bitten mehr, kein Wunsch blieb unerfüllt.
Das Schicksal schaut im bunten Weltschauspiel
Nur einen ew'gen, gegenseit'gen Kampf,
Spielt mit dem Leben wie mit einem Rad,
Das Wasser schöpft aus eines Brunnens Tiefe.
Die einen hebt's empor zum Ueberfluß,
Die andren senkt's in Armuth, andre läßt es
Ein Weilchen oben schweben, wieder andre
Stürzt es hinab in jähe Noth und Qual.
So laßt uns unsern Wunsch dahin begrenzen:
Das Vieh gedeihe, fruchtbar sei der Boden,
Mög' reich der Regen strömen, milde Lüfte
Uns Wohlsein zuwehn und ein stetig Glück.
Von Qual erlöst bleib' jedes Lebewesen,
Achtung sei der Brahmanen Stand gezollt,
Und alle Fürsten mögen siegreich, glücklich,
Der Feinde Herr, die Welt im Frieden halten!

Wie sehr die Mricchakatikâ von der erschütternden Tragödie der Griechen absticht, wird jeder schon aus diesen wenigen Umrissen und Proben herausempfinden. Auch der spät-attischen Komödie gleicht sie nicht; dazu ist der Stoff viel zu ernst, gefühlvoll, mitunter sogar empfindsam aufgefaßt. Handlung, Verwicklung, Personen und Dialog sind übrigens so durch und durch indisch gedacht, so aus dem indischen Leben herausgestaltet und durchgeführt, daß man an eine Beeinflussung durch die spät-griechische Bühne kaum denken kann, wenn auch die Bekanntschaft der Inder mit den Griechen dazu beigetragen haben mag, das Interesse für die dramatische Kunst zu heben und in Flor zu bringen. Die glückliche Mischung von idealem Gehalt und leichter, packender Realistik, von ergreifenden, tragischen Motiven und sprudelndem Humor, von einheitlicher Führung und fesselndem Gestaltenreichthum, sodann der leichtfließende, natürliche Dialog, der spielende Witz und die reiche poetische

Sprache haben alle Kritiker ausnahmslos dahin geführt, das Stück mit den Schauspielen Shakespeare's zu vergleichen. Auf Hamlet, Lear, Macbeth und andere Meisterwerke des britischen Dichters läßt sich dieser Vergleich nicht wohl ausdehnen, dagegen trifft er auf manche seiner leichteren Stücke ziemlich zu, und das ist schon kein geringes Lob. Das romantische Drama, wie es Shakespeare und die Spanier zur höchsten Blüte gebracht, ist seinem Wesen nach wirklich schon einigermaßen in dem indischen Schauspiel vorgezeichnet, und zahlreiche Analogien deuten auf die innere Verwandtschaft des indogermanischen Geistes hin. Niemand kann aber auch die tiefe Kluft übersehen, welche die heidnische Bildung der Inder von der christlichen Cultur der modernen germanischen Völker trennt. Die hohen Ideale des Christenthums kann ein gewisser Grad von Bühnentechnik, poetischer Empfindung und spielender Phantasie niemals ersetzen.

A. Baumgartner S. J.

Recensionen.

Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie von P. Dausch. Gekrönte Preisschrift. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. VII u. 241 S. gr. 8°. Freiburg, Herder, 1891. Preis *M.* 3.50.

Eine sehr dankenswerthe Arbeit, welche das weitzerstreute, auf die Inspirationslehre bezügliche positive Material übersichtlich vorführt. Für die zweite Periode: „Der Inspirationsbegriff in seiner systematischen Entwicklung", ist die Darstellungsweise mehr registerartig, indem Name an Name gereiht und kurz der Inhalt des betreffenden Buches oder der betreffenden Abhandlung angegeben wird. Vielfach hätten statt der gewählten Schriftsteller gerade so gut andere behandelt werden können. Der Verfasser bietet eben seine Lesefrüchte; und für jene Periode liegt in der That wenig daran, ob dieser oder jener Theologe aus den vielen als Gewährsmann auserlesen wird, da, wie Dausch richtig bemerkt, „wesentlich neue Momente zu dem einmal aufgestellten Begriff selten hinzukommen". Aus diesem Grunde könnte es unnöthig scheinen, so viele Namen vorzuführen und so viele, sachlich doch fast ganz übereinstimmende Auszüge zu bieten. Es wäre vielleicht anziehender und nützlicher gewesen, nachzuweisen, wie die einzelnen Elemente des Inspirationsbegriffes nach und nach Gegenstand der Untersuchung und Disputation wurden, ein Proceß, der auch heute noch nicht abgeschlossen ist.

Rücksichtlich der ersten Periode: „Grundlegende Entwicklung des Inspirationsbegriffes von der Abfassungszeit der heiligen Bücher bis ins Reformationszeitalter", ist die Behandlung mehr pragmatisch. Besonders ist der Gegensatz zwischen der alexandrinischen und der antiochenischen Schule gut gekennzeichnet.

Der Verfasser behandelt zuerst die Zeugnisse der Heiligen Schrift über die Inspiration und daran anschließend die jüdisch-alexandrische und die altjüdische Anschauung, wobei diese letztere wohl naturgemäßer die erste Stelle eingenommen hätte; sodann die patristische Zeit, das Mittelalter, den Protestantismus nach den drei Stadien der Orthodoxie, des Rationalismus und der Vermittlungstheologie, endlich die neuere katholische Theologie seit dem Tridentinum. Er theilt die letztere ein in „die per defectum fehlenden Richtungen" (Lessius, Bonfrerius u. s. w.), „die per excessum fehlenden Richtungen" (Canus, Bañez, Billuart u. s. w.), „die freieren Auffassungen der

durchgängigen Realinspiration" (Newman, Lenormant u. s. w.) und „die gegenwärtig vorherrschende Auffassung des Begriffes" (Bellarmin, Suarez u. s. w.).

Das Buch ist nicht darauf berechnet, erstmalig in die Lehre von der Inspiration einzuführen. Der Verfasser gibt nirgendwo ein abschließendes Urtheil über Begriff und Ausdehnung der Inspiration, sondern begnügt sich durchweg mit Referiren. Doch läßt er an verschiedenen Stellen seine Meinung hinlänglich durchblicken, und wenn wir diese Andeutungen vereinigen, dürfte sich ungefähr folgendes Bild von der Anschauung des Verfassers ergeben:

Dausch sieht mit der gegenwärtig vorherrschenden Auffassung das Wesen der Inspiration in einer göttlichen Einwirkung auf Erkenntniß und Willen des menschlichen Schriftstellers, vermöge welcher dieser all das und nur das schreibt, was Gott in seinem Namen geschrieben haben will. Die Verbalinspiration verwirft er, nimmt aber eine durchgängige Realinspiration an. Aber, meint er, mit einer solchen abstracten Formel sei das Problem keineswegs gelöst. Er denkt an das Seufzen und Klagen der Psalmensänger über das eigene und fremde Sündenelend, und sagt sich: „Soll ich mir aber hier vorstellen: all diese Herzensklänge sind nur fremden Geistes Widerhall, der süße Sänger ist nur stummes, starres Sprachrohr, — und dahin ist alle Rührung, dahin alle Erbauung und Anmuthung! Wahrlich, eine solche Auffassung ist nicht congenial, sie ist noch viel weniger unserem Verständniß der Geisteswirkung entsprechend" (S. 238). Darum rechnet er es der „katholischen Tübinger Schule" zum Verdienste an, daß sie sich bemüht, „das anthropologische Moment des Christenthums überhaupt, das des Inspirationsbegriffes im besondern, schärfer zu betonen und der mechanischen Auffassung eine tiefere, lebensvollere, dem Wirken des Heiligen Geistes mehr entsprechende entgegenzustellen" (S. 186 f.). Dieselbe Anschauungsweise leitet den Verfasser bei der wiederholten Bekämpfung der Lehre, daß die Apostel außer ihrer allgemeinen Sendung noch einer besondern Inspiration zum Schreiben bedurft hätten, und daß die Thatsache dieser Inspiration uns durch eine besondere Offenbarung verbürgt sein müsse. „Diese Hypothese steht in der Geschichte der Heilsthatsachen ohne alle Begründung da. Eine solche Ansicht kann nur vertreten, wer die apostolische Amtsthätigkeit ganz vorzugsweise in die schriftstellerische Production setzt. Allein factisch hatten die Apostel nur den Auftrag, die Völker zu lehren, wie Christus sie gelehrt, der auch seine Offenbarung nicht schriftlich aufgezeichnet hat ... Es bleibt somit dabei, die Inspiration der heiligen Schriften folgt aus der Inspiration, und zwar der habituellen Inspiration, der heiligen Autoren selbst" (S. 39). „Eine ununterbrochene Geisteswirkung ist eben für sich betrachtet ein Unding" (S. 43).

Das ist eine sehr dunkle Rede. Die Ansicht, daß aus der Sendung der Apostel die Inspiration aller von ihnen verfaßten Schriftwerke von selbst folge, wurde zuerst von Protestanten vertreten, und zwar gerade aus dem Grunde, weil sie glaubten, das Aufschreiben der geoffenbarten Lehre habe wesentlich zum apostolischen Amte gehört. Bei den katholischen Theologen dagegen war und ist die Auffassung vorherrschend, daß, eben weil das apostolische Amt keinen Auftrag zum Schreiben in sich schloß, die Abfassung der inspirirten

Bücher auf einen besondern Auftrag Gottes zurückzuführen sei, wie er nicht allen Aposteln zu theil geworden ist. Die Lehre, daß die Inspiration nicht aus dem apostolischen Amte folge, entspricht durchaus der Natur der Inspiration, dem thatsächlichen Verhalten der Apostel und den Aussprüchen der Kirchenväter und Theologen.

Ferner hat von den Vertretern der gewöhnlichen Auffassung niemand behauptet, die heiligen Schriftsteller seien nur ein stummes, starres Sprachrohr, und die Ausdrücke der Freude, Trauer, Buße seien nicht auf wahre menschliche Gefühle, sondern auf den Heiligen Geist zurückzuführen. Warum also eine solche Auffassung als „nicht congenial" bekämpfen? Eine Untersuchung über das Wesen der Inspiration hat doch lediglich die Frage zu lösen, was erforderlich sei, damit Gott als der Autor des Buches, d. h. des *geschriebenen* Wortes bezeichnet werden könne. Wer die Thaten verrichtet, von denen die heiligen Bücher reden, wer die Affecte gehegt, die aufgeschrieben werden, das kommt unmittelbar gar nicht in Frage.

Sicherlich kann die historische Behandlung dieses Stoffes erst dann mit Aussicht auf vollen Erfolg in Angriff genommen werden, nachdem man sich speculativ über die Lehre von der Inspiration völlig klar geworden. Die geschichtliche Behandlungsweise der dogmatischen vorausgehen zu lassen, gilt zwar heutzutage vielfach als echt wissenschaftlich; aber die Gefahr ist dabei doch sehr groß, daß man über all den Fragen, was der gesagt hat und jener gesagt hat, nie zur vollen Klarheit darüber kommt, was denn eigentlich dogmatisch feststeht oder theologisch sichere Lehre ist. Dieser Gefahr ist der Verfasser nicht vollständig entgangen.

Daher kommt es auch, daß er von der einen Seite die „ununterbrochene Geisteswirkung" so sehr betont, und doch von der andern Seite zugibt, die Inspiration sei nicht so weit auszudehnen, „daß auch in accidentellen Dingen, in Nebenumständen, in chronologischer Anordnung jeder Irrthum, jede Abweichung ausgeschlossen" sei (S. 44). Ist da nun die Geisteswirkung nicht doch durchbrochen? Unter „den kirchlichen Lehrentscheidungen im Mittelalter" wird angeführt: „Auch nicht religiöse Wahrheiten sind inspirirt, nämlich die Angabe, daß Kain sich selbst getödtet hat" (S. 103). Wo mag doch diese Angabe sich in der Heiligen Schrift finden? Der Verfasser citirt Benedikt XII. in einem an die Armenier abgesandten elenchus errorum. Aber dieser elenchus besagt nicht, nach der Heiligen Schrift habe Kain sich selbst getödtet, sondern nach der Lehre der Armenier, die daraus schlossen, die Andeutung der Schrift, Lamech habe ihn getödtet, sei falsch. Also gerade das Umgekehrte von dem, was Dausch herausgelesen hat.

Derartige Sonderbarkeiten finden sich im Buche auch sonst noch. Einige Beispiele: „Erst wenn durch eine allen Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Apologetik die sämmtlichen heidnischen Offenbarungs- und Religionssysteme der wahren, wirklich göttlichen, jüdisch-christlichen Religion gegenüber nach Inhalts- und Thatsachenkriterien als nichtige, vermeintlich-göttliche erwiesen worden sind, kann zur Feststellung der Schriftinspiration geschritten werden" (S. 17). Das wäre doch schön, daß man, um die Wahrheit zu

Digitized by Google

erkennen, erst alle Irrthümer widerlegt haben müßte. Aus den heidnischen Religionssystemen ist blutwenig für die Apologetik und so gut wie gar nichts für die Inspirationslehre zu gewinnen. Wenn S. 32 Anm. 1 gesagt wird, Jud. 9 sei sicher aus einer apokryphen Schrift citirt, so ist es unseres Erachtens jedenfalls berechtigter, wenn man im Gegentheil behauptet, es liege kein solches Citat vor. S. 91 lesen wir, die ersten Kirchenväter seien „mehr oder minder von den Vorstellungen der Heiden über die Mantik erfüllt" gewesen und hätten darum den Gedanken an die menschliche Thätigkeit der heiligen Schriftsteller zurücktreten lassen. Dieses stimmt aber nicht mit dem Umstande, daß die Väter klar genug den Unterschied der christlichen Geistesgaben von der heidnischen Mantik hervorheben. Der hl. Paulus hatte ja schon so nachdrücklich diesen Unterschied betont (1 Kor. 12, 2; 14, 32). Was über die Ansicht des Lessius beigebracht wird, ist nicht durchweg zutreffend. Zumal ist die Bekämpfung der Unterscheidung zwischen quaestio juris und quaestio facti hinfällig. Auf dem Vaticanum selbst wurde von dem Referenten über das die Heilige Schrift behandelnde Decret ausdrücklich hervorgehoben, dieses Decret berühre die dritte These des Lessius gar nicht, weil es sich nur mit der wirklich vorhandenen Heiligen Schrift beschäftige (Collect. Lac. 7, 140). Ein häßlicher Fleck ist die Anmerkung 4 Seite 175: „Auch der Jesuit Pighius soll sich in seiner Hierarch. eccles. I. 2 zu der Behauptung haben hinreißen lassen: Matthaeus et Joannes evangelistae potuerunt et labi memoria et mentiri. Realencyklopädie von Ersch-Gruber, Artikel Inspiration." Protestantische Theologen sind meist sehr unzuverlässige Gewährsmänner in der Darstellung katholischer Lehren und Anschauungen. Hätte Dausch dies im Auge behalten, so würde er den berühmten Vorkämpfer gegen Luther und Calvin nicht zu einem Jesuiten gemacht und ihm eine Objection nicht als eigene Ansicht in den Mund gelegt haben.

Diese Beispiele zeigen freilich, daß das vorliegende Buch an manchen Stellen einer Verbesserung bedürftig ist. Doch lassen sie den Hauptwerth, die fleißige Zusammenstellung des positiven Materials, unberührt.

Christian Pesch S. J.

Die wahre Andacht zur seligsten Jungfrau Maria. Von dem seligen **Ludwig Maria Grignon von Montfort**, apostolischen Missionär und Stifter zweier kirchlicher Genossenschaften. In leichtfaßlicher Weise geordnet und dargestellt von P. **Joseph Maria** vom heiligsten Sacramente, Carmeliten-Ordenspriester, Senior der bayerischen Provinz. Festgeschenk zur 300jährigen Jubelfeier unseres heiligen Vaters Johannes vom Kreuz. XXVI u. 200 S. gr. 8°. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung (P. Friesenhahn), 1892. Preis *M.* 2.50.

Die katholische Kirche kennt nächst Christus keinen würdigern Gegenstand der Verehrung als Maria. Gott wollte in der Menschwerdung durch Maria zu uns kommen; er will auch, daß wir durch Maria zu ihm kommen. Jedes

wahre Kind der katholischen Kirche bekennt sich zu folgenden Sätzen: 1. Gott hat Maria über alle übrigen Heiligen unvergleichlich hoch an Heiligkeit und Macht erhöht. 2. Gott hat Maria unvergleichlich mehr als alle übrigen Heiligen geehrt, da er ihr Sohn sein wollte und von den 33 Jahren seines irdischen Lebens 30 Jahre lang in kindlicher Unterwürfigkeit unter Maria zugebracht hat. 3. Wenn Gott Maria so ehrt, so ist es gottgefällig, wenn wir weit mehr als alle anderen Heiligen Maria ehren; alle uns mögliche Ehre ist immer viel zu gering für sie, da sie verschwindend klein ist gegen die Ehre, welche ihr Gott selber zollt. 4. Gott belohnt die Ehre, die wir seinetwegen Maria erweisen, nicht minder, als die wir ihm erweisen; denn wenn er das, was wir dem geringsten seiner Brüder thun, ansieht, als hätten wir es ihm gethan, um wie viel mehr das, was wir seiner Mutter thun; ja wenn wir ihn mit seiner Mutter und durch sie ehren, so belohnt er das mehr, als wenn wir ihn ohne seine Mutter ehren.

Aus diesen theologisch sicheren Sätzen zieht der selige Grignon bis ins äußerste seine Folgerungen. Es ist ihm demgemäß gar nicht denkbar, wie jemand ein wahrer Jünger Christi sein könne, ohne diejenige zu ehren und zu lieben, welche Christus selbst so sehr über alle Geschöpfe geehrt und geliebt hat. Ferner erwägt der Selige, daß niemand Christo so getreu gefolgt und ihn so vollkommen nachgeahmt hat wie Maria. Wenn daher der Christ die Tugenden Maria's sich zum Vorbild nimmt, wenn er bei den einzelnen Andachtsübungen und sonstigen täglichen Verrichtungen sich fragt, wie Maria in ähnlicher Lage würde gehandelt haben, und nach ihrem Beispiel seine eigenen Handlungen einzurichten trachtet: so wird er Christus am vollkommensten ähnlich werden, mit ihm am innigsten vereinigt sein. Diesen Grundgedanken führt Grignon dann bei einzelnen Uebungen durch, speciell rücksichtlich der Vorbereitung und der Danksagung für die heilige Communion, und empfiehlt besondere tägliche Andachten und Uebungen, welche den Geist der Hingabe an Jesus durch Maria stets wachhalten sollen. Der Selige verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß er etwas wesentlich Neues vorlege, und darin hat er Recht; neu ist nur die Consequenz, mit der er die längst anerkannten Grundsätze über die Verehrung Maria's auf das ganze Leben anwendet und praktisch macht. Dieselbe Idee, welche hier praktisch verwerthet wird, liegt den über die ganze katholische Welt verbreiteten Congregationen der seligsten Jungfrau und den ihr unter besonderem Titel geweihten religiösen Orden zu Grunde.

Vorliegende Schrift ist nun nicht einfach die nackte Wiedergabe der vorgefundenen handschriftlichen Aufzeichnung des Seligen: sie ist übersichtlicher zusammengestellt, geordnet, auch ergänzt aus anderen von demselben Seligen hinterlassenen Schriftstücken. Es wurden das vom Seligen selbst hervorgehobene innere Wesen der Andacht, ihre nothwendigen oder gewünschten Uebungen, ihre Vorzüge und Vortheile, ihre Beweggründe ausführlich dargelegt. Diese Bearbeitung ist für den praktischen Gebrauch sehr erwünscht; als wissenschaftliche Quelle wäre freilich eine genaue Wiedergabe des schriftlichen Nachlasses des Seligen erwünschter gewesen. Zudem möchten wir es der Erwägung des Bearbeiters unterbreiten, ob es für eine folgende Auflage nicht am Platze

wäre, zu einigen Ausdrücken eine erklärende Bemerkung zu machen. In dem Seligsprechungsproceß, der im Jahre 1888 seinen Abschluß gefunden hat, ist es besonders diese Schrift des Seligen gewesen, welche Schwierigkeiten erweckte, die behufs Weiterführung des Processes beseitigt werden mußten. Letzteres ist wirklich geschehen, und nach genauer Prüfung hat Rom schon im Jahre 1853 entschieden, es liege in all den nachweisbar von Grignon verfaßten Schriften nichts vor, welches nicht eine kirchlich richtige Erklärung zuließe. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß nicht bei einigen Ausdrücken für manche Leser eine Erklärung erwünscht wäre. — So hätte auch eine nähere Aufklärung gegeben werden sollen bei einem Punkte, der, in sich genommen, eine Lehre gar nicht berührt, sondern nur von äußeren Zeichen der Andacht handelt. Ich meine speciell das, was S. 107 ff. über das Tragen eiserner Kettchen als Symbol und Erinnerungszeichen dieser Andacht und Hingabe gesagt wird. Es steht fest, daß zu wiederholten Malen diese Abzeichen bei gewissen Bruderschaften und Vereinen von Rom aus verboten sind, und daß „allen und jeden Christgläubigen beiderlei Geschlechts, sowohl Ordensleuten als Weltleuten, der Gebrauch dieser Kettchen strenge untersagt" wurde. So das heilige Officium durch Decret vom 5. Juli 1673, und in ähnlicher Weise das Breve Clemens' X. Pastoralis officii vom 15. December 1673; der wesentliche Inhalt dieser Decrete ist bis auf den heutigen Tag in die allgemeinen Bestimmungen des Index librorum prohibitorum übergegangen. Thatsächlich hat denn auch unter anderen dieser Punkt einen der Anklagepunkte ausgemacht, welche beim Seligsprechungsproceß gegen die Lehre des Dieners Gottes erhoben wurden. Die Vertheidiger machten dagegen in den Proceßacten mehreres geltend: zunächst, daß der Diener Gottes jenes Verbot schwerlich gekannt habe; dann, daß auch der Gegenstand dieses Verbotes mit dem der Empfehlungen Grignons sich nicht vollständig decke, das Verbot beziehe sich auf Bruderschaften und Vereine, der Diener Gottes richte seine Empfehlungen nur an die einzelnen Gläubigen. (Ausführliche Mittheilung der Proceßacten über die Schriften des Seligen finden sich in den Analecta Juris Pontificii, sér. 1, livrais. 4 et 6, col. 737 ss. 1049 ss.) Die letzte Antwort will mir nicht recht stichhaltig erscheinen; das heilige Officium richtet sein Verbot an alle und jede Gläubigen. Daß jedoch diese ganze Sache nicht ein wesentliches Hinderniß sein könnte gegen die Weiterführung des Seligsprechungsprocesses, war schon darum zu erwarten, weil es sich um eine in sich gleichgiltige Sache handelt, die ihrer Umstände wegen verboten und freigelassen werden kann, und weil, wie auch die Vertheidiger im Grignon'schen Processe hinzufügen, von jenem Verbote der Diener Gottes keinesfalls Kenntniß erhalten hatte; die Andacht selber, welche von ihm vorgetragen und empfohlen wird, ist von jenen Aeußerlichkeiten nicht bedingt. Auf welche Gründe hin die heilige Ritencongregation und Pius IX. die erhobenen Bedenken als gehoben erklärten, wurde, wie nach allgemeinem Brauch, so auch hier nicht mitgetheilt. Daß aber das diesbezügliche Decret des heiligen Officiums und des Index hinfällig geworden wäre, kann nicht angenommen werden, da es auch in den nachfolgenden Ausgaben des Index sich noch vorfindet.

Die Andacht also in sich betrachtet, ihre Begründung und Empfehlung athmen eine so tiefe Frömmigkeit, eine so bis ins Innerste des Menschen eingreifende Selbstverläugnung und Hingabe an Gott und seine heiligste Mutter, daß man von vornherein beim Lesen der Schrift auf eine große Heiligkeit ihres Verfassers zu schließen geneigt ist. Daß die getreue Uebung derselben ein wirksames Mittel sei, nicht nur seine Seele zu retten, sondern zu großer Vollkommenheit zu gelangen, ist so selbstverständlich, daß ein bedächtiger Leser es nicht in Zweifel ziehen kann. Seelen, welche nach Vollkommenheit streben und gegen die sich erhebenden Hindernisse mächtigen Beistand wünschen, kann die Schrift ein treuer Führer sein. Sie möge daher bei recht vielen zur Verherrlichung Gottes und Christi in Maria nach Absicht des Seligen in hohem Maße beitragen. Die äußere Ausstattung des Buches ist einer Festgabe würdig.

Aug. Lehmkuhl S. J.

Gallus Jakob Baumgartner, Landammann von St. Gallen, und die neuere Staatsentwicklung der Schweiz (1797 bis 1869). Mit Benützung des schriftlichen Nachlasses von **Alexander Baumgartner** S. J. Mit dem Bildniß Gallus Jakob Baumgartners. VIII u. 536 S. gr. 8⁰. Freiburg, Herder, 1892. Preis *M.* 9.

Der Umstand, daß ein Sohn Leben und Wirken des eigenen Vaters schildert, daß ein bereits vielfach bekannter Schriftsteller, welchen Beruf, Talent und Neigung zu ganz anderen Dingen hinziehen, als denen die Lebensaufgabe des Vaters gegolten hat, dennoch eine so weit ausgreifende Arbeit auf sich nimmt, um dem Andenken des Vaters Gerechtigkeit zu verschaffen und ein Gebot der Sohnespflicht zu erfüllen, ist von vornherein geeignet, Interesse wachzurufen und die Neugierde zu stacheln. Man würde sich nämlich täuschen, erwartete man von dem Buche nur poetische Erinnerungen an die Freuden eines trauten Familienkreises oder die Mittheilung geistigen Austausches zwischen Vater und Sohn über alle die großen und kleinen Fragen, welche bedeutende Geister im Leben zu beschäftigen pflegen. Das Buch ist im strengen Sinne des Wortes ein Geschichtswerk und beschäftigt sich sogar vorwiegend mit politischer, wenn auch innerpolitischer Geschichte. Die persönliche Empfindung und Erinnerung hat daran nur geringen Antheil; das Herz des Sohnes hat sich in vielfacher Weise Zwang auferlegen und Ueberwindung üben müssen. Das Werk gilt nicht den Gestalten der eigenen Gedankenwelt, sondern dem, was der Vater thatsächlich gewirkt und geleistet hat für das heimische Staatswesen; theils aus den Aufzeichnungen des Vaters selbst, theils aus unantastbaren Documenten ist es zusammengefügt. Die gesammte Geschichte des Kantons St. Gallen, von dessen Entstehung an, liegt hier in scharfen, klaren Umrissen vor; die zahlreichen Kämpfe und Umgestaltungen, welche dieses merkwürdige kleine Staatswesen in einem Jahrhundert durchlaufen mußte, erfahren die eingehendste Beleuchtung.

Was indessen an erster Stelle das Interesse fesselt und naturgemäß den Kern der ganzen Darstellung bildet, ist die Person des ältern Baumgartner, mit dessen Geschicken die Geschichte des Kantons für fast ein halbes Jahr-

hundert zusammenfällt. Baumgartner war nicht bloß für Jahrzehnte der einflußreichste Mann des Kantons, er war unbestritten der bedeutendste Staatsmann, den in diesem Jahrhundert die Schweiz aufzuweisen hat. Er verräth eine staatsmännische Befähigung, wie sie den Leitern der ersten Cabinete Europa's zur Ehre, ihrem Namen zur Unsterblichkeit gereicht hätte. Leider waren es eng begrenzte Verhältnisse, in die er mit seiner gewaltigen Kraft sich gestellt sah, oft noch mehr eingeschränkt durch den engen geistigen Horizont derer, mit denen seine Staatskunst zu rechnen sich gezwungen sah. Aber es war eine ereignißvolle, wildbewegte Zeit, welche in seinen Tagen über die Schweiz dahinging. Sein Leben ist das des Steuermanns im Sturme, und das bewahrt sein Interesse, auch wenn es nur eine bescheidene Fischerbarke wäre, die Wind und Wellen Trotz bietet.

Ist es der Staatsmann, der Interesse weckt, so ist in Baumgartner noch etwas anderes, was anzieht: Baumgartner war ein Charakter. Gerade auf den Höhen der Menschheit ist heute nichts seltener als echte Charaktere. Das Verständniß, einen Charakter ganz zu würdigen, ja nur ihn einigermaßen zu begreifen, ist einem großen Theile unserer „gebildeten" Welt bereits abhanden gekommen. Um so willkommener ist das Bild eines wahrhaft bedeutenden Mannes, der in stark hervortretender Stellung nicht nur als außergewöhnlicher Geist, sondern als hervorragender Charakter sich Achtung erzwingt.

Die Entwicklung, die Baumgartners Leben genommen hat, ist die eines vollendeten Dramas: dramatisch in seinem Höhepunkt, seiner Verwicklung und seiner Katastrophe. Dem entspricht das Interesse und die Empfindung, mit welchen man seinen Schicksalen folgt. Es sind vorzüglich drei Hauptmomente, welche die Blicke auf sich ziehen.

Nach wechselreichem Geschick und mannigfacher Schulung tritt er in der ersten Blüte des Mannesalters an die Spitze eines noch jungen Staatswesens, mit weitschauendem Blick, hohem Muth und unbeugsamer Thatkraft. Ein frischer Hauch von Arbeitslust und Unternehmungsgeist bringt alsbald durch alle Kreise der kantonalen Verwaltung. Verkehrswege öffnen sich, neue Straßen durchziehen das Land, das Postwesen erfährt heilsame Reform und ungeahnte Hebung, lästige Zölle fallen. Die Verwaltung des Staates wird vereinfacht, strenge Controle in allen Zweigen hält dieselbe in stetem Zuge, die Justiz wird mit hohem Ernste gehandhabt, das Gefängnißwesen, heilsam und human zugleich, der Umgestaltung unterworfen. Die Industrie hebt sich, der Handel blüht, das Gefühl der Sicherheit und des Vertrauens zur Regierung durchdringt das Volk. An geordneter Verwaltung wie an Betriebsamkeit steht das junge St. Gallen bald an der Spitze der Schweizer Kantone. Im Drang nach materiellem Fortschritt wetteifert es mit England und Belgien. Was in den Parlamenten der deutschen Staaten noch in den fünfziger Jahren mühsam errungen werden muß, hat zwanzig Jahre früher im kleinen St. Gallen bereits den Sieg davongetragen.

Baumgartner, die Seele von dem allem, hat einen ähnlichen „Fortschritt", aber im Sinne der Aufklärung und Demokratisirung, auch der katholischen Kirche zugedacht. Zeitgeist, Schule und Umgebung haben ihn zum

Staatskirchler gemacht. Er huldigt nicht bloß freisinnigen Ideen, sondern ist „liberal“ im Sinne der Partei; er gilt selbst für längere Zeit als Vorkämpfer des Radikalismus. Demokrat vom reinsten Wasser in allen Fragen des Staatslebens, ist er josephinistischer Büreaukrat gegenüber der Kirche. Ueberall verficht er die freiheitlichsten Institutionen, überall soll der Wille des Volkes allein maßgebend sein, nur die Kirche soll geknechtet, soll von den Winken der Regierungsbehörden abhängig sein, soll von ihrem Mittelpunkte in Rom losgerissen und ihrem eigenen innersten Wesen entfrembet werden.

Und doch war Baumgartner nicht eigentlich irreligiös, er war nur geblendet durch die Vorurtheile, mit denen die Aufklärungsperiode in der Jugendzeit seinen Kopf angefüllt hatte. Es gab indes in diesem Walde von Vorurtheilen auch noch Lichtungen: so viel klare Besinnung, um einzusehen, daß für das Wohl des Staates unendlich viel Nützlicheres zu thun sei als Kirchenstürmerei zu treiben, und so viel Gerechtigkeitssinn, daß er Recht und Gesetz auch für den Gegner gewahrt wissen wollte. Er war seiner Kirche entfrembet, aber ein Geist von weitem Blick und — „ein ehrlicher Mann“.

Schon einen andern bedeutenden Politiker der Schweiz, Siegwart-Müller, hatte das schamlose Treiben der Radikalen zu besserer Einsicht gebracht. Aehnlich wie Baumgartner war auch er früher als einer der Vorkämpfer im liberalen Lager gestanden. Die Kämpfe in Zürich wegen der Berufung des Christusläugners Strauß und die ganze bei dieser Gelegenheit entfaltete Erbärmlichkeit des Schweizer „Liberalismus“ hatten in ihm die Umkehr bewirkt und ihn bald an die Spitze der conservativen und katholischen Partei geführt.

Für Baumgartner bedurfte es noch mehr der Erfahrung. Der Aargauer Klosterhandel hat sie ihm ausreichend gebracht. Bundesbruch, Gewaltthat, Raub und schamlose Verlogenheit gegen Wehrlose, Tyrannei und Terrorismus innerhalb der eigenen Partei wirkten zusammen. Es war ein weiter Weg, den Baumgartner zurückzulegen hatte, um vom Bannerträger des Liberalismus zum „Ultramontanen“ zu werden; schwere Kämpfe im Innern waren durchzukämpfen. Die eigene, nicht ruhmlose politische Vergangenheit sollte er verläugnen, durchbrechen das Band, das ihn noch immer an viele der bisherigen Mitkämpfer knüpfte. Es handelte sich um das Opfer der politischen Existenz, das Opfer seiner öffentlichen Wirksamkeit, ja das Opfer vielleicht der materiellen Subsistenz. Und konnte er sich rückhaltloses Vertrauen versprechen in den Reihen der neuen Gesinnungsgenossen, die er Jahrzehnte lang aufs heftigste bekämpft und in ihren heiligsten Interessen bedrückt und geschädigt hatte?

Wenige hätten in solcher Lage die Kraft in sich gefunden, zu der bessern Ueberzeugung sich durchzuarbeiten und dann dieselbe offen zu bekennen. „Die Barbarei, mit der man alles Recht und alle Humanität zu Boden tritt,“ schreibt er noch während des Kampfes an einen Freund, „der politische und der confessionelle Fanatismus, den man zum Schutze der Klosterzerstörer hervorrief, haben mein Gemüth empört und meinen Verstand zum Widerspruche gestachelt. Jetzt so wenig als ehedem eingenommen für klösterliche Institute, ... mußte ich hingegen das inhumane, wilde Einschreiten gegen dieselben ... als

eine Landesschmach ansehen, die, ungerächt, nur neuen Gewaltstreichen die Bahn öffnen und ebnen würde." „Die Schweiz hat ähnliche Phasen in ihrer Geschichte noch nicht erlebt," äußert er bei anderer Gelegenheit, „es ist der Cultur=Brutalismus, der mit den Worten der Vernunft, der Aufklärung, ja der Religion heutzutage sogar um sich wirft und mit den bösen Dünsten des Truges und der Sophistik den sonst so hellen Sinn des Volkes umdüstert." Er hatte jetzt den „Radikalismus" durchschaut. „Was ist das Ziel des Radikalismus? Lärm, Negation, Bewegung um des Lärmes, der Negation, der Bewegung willen, ohne irgend welchen positiven abgegrenzten Zweck."

Ein ganzer Mann zeigte sich Baumgartner in allem, was er einmal erfaßt hatte. Er war es auch jetzt, da er zur Einsicht kam, daß nur von der Rückkehr zum wahrhaft christlichen Staat das Heil des Volkes zu hoffen sei. Er begriff allmählich, daß zum Bestand des christlichen Staates die freie Entfaltung des confessionellen Lebens unentbehrlich sei. Ein Vorurtheil um das andere löste sich. Jetzt erst lernte er seine Kirche kennen und verstehen, und seitdem er sie kannte, war er ihr pflichttreuer Sohn und ihr muthiger Vertheidiger. Mochten die ehemaligen Bundesgenossen vor Wuth schäumen wegen „Apostasie" und „Verrath", mochten manche Führer der Schweizer Katholiken nur langsam und schwer über ein gewisses Mißtrauen hinwegkommen gegen den Mann, der, einst ihr Widerpart, auch jetzt noch selbständig seine eigenen Bahnen zu gehen gewohnt war, — unbeirrt und selbstlos widmete er seine ganze Kraft der erkannten guten Sache, treu bis zum Tode.

Die Demüthigungen und Kränkungen, die infolgedessen über den großen Staatsmann ergingen, welcher mehr als irgend ein anderer für seinen Heimatskanton, und soviel als irgend einer der Zeitgenossen für das gemeinsame Schweizer Vaterland gethan, grenzen ans Unglaubliche. Sie zeugen von einer Roheit des Gefühls, einer Niedrigkeit und Kleinlichkeit der Gesinnung, die von der Biederkeit alt=republikanischen Sinnes widerlich absticht. Sie gereichen dem Kanton St. Gallen und der Schweiz nicht zur Ehre. Nur die Seelengröße, die Baumgartner in so unsäglich niederdrückender Lage unerschütterlich an den Tag legt, hilft, den Ekel zu vergessen, den die Erinnerung an diese Vorgänge wachruft.

„Ich habe während dieser 10 Jahre viel zu leiden gehabt und lasse es auf Beurtheilung ganz Unbefangener ankommen, ob seit 1798 je gegen irgend einen Mann in der Schweiz eine solch maßlose teuflische Hetze geübt worden wie gegen mich. Mit dem Sommer 1849 stand endlich das große Werk der Verfolgung vollendet da — die wenigen Hoffnungen, Aussichten, Pläne, die mich im Laufe des jüngsten Decenniums noch einigermaßen gehalten hatten, sah ich gestört — alles mißlungen, was ich angriff, mich selbst von Hilfsmitteln entblößt ... Ich war stark genug, das Aufhören aller meiner politischen Herrlichkeit mit Gleichmuth zu ertragen; anders aber afficirte mich endlich ein ernstlicher Blick auf meine innere häusliche Lage, auf die Tage der Zukunft und des Alters ... es geschieht mehr als einmal die Woche, daß ich einzig im stillen Kämmerlein — ich möchte sagen, unbeirrt von jeder lebenden Seele — das Gleichgewicht des Gemüthes wieder zu finden weiß ...

Was nun die Zukunft bringt? Es ist höchst ungewiß... Ich will die Zeit sich entwickeln lassen — und das weitere Gott anvertrauen."

Die „virtus" des alten Römers, die Mannhaftigkeit des innern Menschen, nur verklärt durch die höhere Weihe, die das Christenthum verleiht, hat Baumgartner selbst einmal in einer seiner Staatsreden als das Gepräge des echten Republikaners gefordert. Diese Majestät des Geistes hat der gestürzte Staatsmann in den Jahren seiner Erniedrigung in vollendeter Weise bewiesen. Schwerlich wird ein Leser über Darstellungen wie die S. 355 und 367 und ähnliche hinweggleiten, ohne von Ehrfurcht und Bewunderung ergriffen zu werden. Der Anblick dieser „urkräftigen Wettertanne, die so viele Stürme über sich ergehen sah", gemahnt unwillkürlich an jene ferne große Zeit, da Republikanertugend noch nicht Lüge und leerer Schall geworden, da die Welt stolz war auf ihre Gracchen und Catone.

Mit der Entwicklungsgeschichte St. Gallens und dem Charakterbilde seines größten Staatsmannes erschöpft sich übrigens noch nicht die Bedeutung des Werkes. Es ist zugleich, wie es mit Recht schon der Titel ankündigt, eine historische Darstellung der neuern Staatsentwicklung der Schweiz überhaupt, und ein zuverlässiger, lichtspendender Führer in dem für den Ausländer so schwer überblickbaren, vielverschlungenen Labyrinth der innern Politik jenes so eigenthümlich ausgewachsenen Bundesstaates. Nicht ganz mit Unrecht hat man die Schweiz den „Mikrokosmos von Europa" genannt, sofern alle großen Umwälzungen dieses Jahrhunderts, alle Kämpfe und Erschütterungen der übrigen europäischen Staaten hier im voraus sich geltend gemacht und Gestalt gewonnen, alle großen principiellen Fragen, welche im Laufe des Jahrhunderts die Länder der europäischen Großmächte in Erregung versetzten, hier im voraus zum Austrag gekommen sind. Naturgemäß hat zu allen diesen Bewegungen und Fragen auch der Altlandammann von St. Gallen Stellung genommen, und so ist die Beschreibung seines Lebens angefüllt mit interessanten Beobachtungen und Aussprüchen des weitschauenden Staatsmannes. Es sei nur beispielsweise hingewiesen auf seine „letzte Präsidialrede" (S. 501 ff.), den würdigen Gedenkstein eines großen staatsmännischen Geistes.

Der einsichtsvolle Leser wird einer so dornenvollen und selbstlosen Arbeit, wie sie in diesem Buche der Verfasser bietet, seine Anerkennung nicht versagen. Derselbe hat sich alle Gewalt angethan, in Dingen, die so nahe das edelste Gefühl in der Brust berühren, immer rein sachlich, immer kurz und klar, immer milde und gerecht zu sein. Wer P. Baumgartners sonstige Schriften kennt, wird sich kaum der Vermuthung entschlagen, daß ihm das Vertiefen in die Einzelheiten der Schweizer Politik und der St. Gallischen Kantonshändel mitunter schwergefallen sein dürfte, sowie daß andererseits die Darlegung gewisser Vorgänge seinen Schweizer-Patriotismus peinlich berühren mußte. Völlig zur Geltung kommen die Glanzseiten der Baumgartner'schen Darstellungsgabe hauptsächlich in den trefflichen Charakterschilderungen, die hier und dort sich eingestreut finden. Unter ihnen gebührt die Palme dem Bilde der Mutter (S. 197/8). Selten ist es einem Sohne vergönnt, öffentlich derjenigen ein Wort des Andenkens zu weihen, der er das Leben und die erste

und die beste Liebe dankt. Aber seltener noch mag es einem gelungen sein, mit soviel Einfachheit und Zartheit zugleich, so kurz im Wort und so reich an Herz, von einer verehrten Mutter ein so anmuthendes, liebenswürdiges Bild zu entwerfen.

Ein Vorwurf kann jedoch dem hochwürdigen Verfasser nicht erspart bleiben. Bei dem Interesse, das die ernste, strenge Gestalt des Vaters Baumgartner einflößt, und der Achtung, die derselbe als Staatsmann von weitem Blick und als Denker von eminent praktischer Richtung sich erwirbt, entsteht naturgemäß der Wunsch, ihn auch näher kennen zu lernen als Erzieher. Schon die auffallende Verschiedenheit der Geistesrichtung, wie sie in der öffentlichen Thätigkeit und den literarischen Erzeugnissen von Vater und Sohn sich kundgibt, läßt der Vermuthung Raum, als ob einzelne Phasen in der Geschichte der erziehlichen Thätigkeit des gestrengen Landammanns nicht ganz ohne allgemeines pädagogisches Interesse gewesen sein könnten. Die wenigen Andeutungen über den erziehlichen Einfluß, den der Vater geübt, scheinen mehr bestimmt, das Fehlen einer eingehenden Darstellung zu verhüllen, als geeignet, es zu ersetzen. Den Freunden der Baumgartner'schen Schriften würde eine solche wohl nicht wenig zur Ergötzung gereicht haben.

Trotz dieser unbefriedigten Neugierde sei dem ernsten und werthvollen Geschichtswerke der volle Segen und all der glückliche Erfolg gewünscht, welchen der Gesetzgeber des menschlichen Herzens denen verbürgt hat, die „Vater und Mutter ehren".

Otto Pfülf S. J.

Souvenirs Entomologiques. Par **J. H. Fabre.** Études sur l'instinct et les moeurs des insectes. Quatrième série. 327 p. 8°. Paris, Delagrave, 1891. Preis *Fr.* 3.50.

Fabre ist ohne Zweifel einer der hervorragendsten Kenner des Insectenlebens, ja vielleicht der größte Biologe der Gegenwart auf dem genannten Gebiete. Der erste Band seiner „Erinnerungen aus dem Insectenleben" erschien 1875, 1882 der zweite, 1886 der dritte und 1891 der vorliegende vierte Band. Gegenstand und Titel dieser Studien mag vielleicht manchem auf den ersten Blick geringfügig und unbedeutend erscheinen. Aber sie sind es in Wirklichkeit nicht, am allerwenigsten für denjenigen, der sich für die philosophischen Probleme, welche das Thierleben betreffen, interessirt. Fabre hat in den genannten vier Bänden die Lebensweise und Entwicklung einer großen Zahl von Insecten auf Grund seiner eigenen Beobachtungen beschrieben. Vorzugsweise galten seine Studien der durch ihre sinnigen Instinkte besonders ausgezeichneten Ordnung der Aderflügler (Hymenopteren), und unter diesen wiederum vorzüglich der Familie der Raubwespen. Ihm verdankt die Zoologie die Entdeckung oder die genauere Beschreibung einer Reihe interessanter Fälle von Hypermetamorphose, d. h. jener Form der individuellen Entwicklung, in welcher die gewöhnlichen vorbereitenden Entwicklungsstadien, die jedes Insect mit vollkommener Verwandlung durchlaufen muß — Ei, Larve, Puppe —, durch Einschiebung einiger oder mehrerer Zwischenformen, sogenannter secundärer Larvenstadien, vermehrt werden. Das Geschick und die Geduld, womit

Fabre seine unzähligen Beobachtungen und Versuche anstellte, die Treue, mit der er die Ergebnisse derselben wiedergibt, endlich die geistreiche Findigkeit, womit er ohne Hypothesenmacherei die richtige Erklärung andeutet und die einmal entdeckte Spur weiter verfolgt, haben seine Souvenirs Entomologiques zu einem beinahe epochemachenden Werke auf dem Gebiete der biologischen Entomologie erhoben. Die leichte, lebhafte Form der Darstellung, die Unmittelbarkeit, womit er seine Beobachtungen schildert, haben seine Souvenirs auch zu einer beliebten Lectüre in populärwissenschaftlichen Kreisen Frankreichs gemacht.

Für denjenigen, der das Leben der Thiere vom philosophischen Gesichtspunkte studiren und sich namentlich ein richtiges Urtheil über Thierpsychologie bilden will, haben Fabre's Souvenirs noch einen höhern Werth. Der Autor selbst erklärt sich hierüber folgendermaßen (IV, 33): „Was ist das Leben? Was ist die menschliche Intelligenz? Worin unterscheidet sie sich von dem Erkenntnißvermögen des Thieres? Was ist der Instinkt? Besteht zwischen diesen beiden Vermögen ein wesentlicher Unterschied, oder lassen sie sich auf einen gemeinsamen Factor zurückführen? Sind die Arten untereinander verbunden durch transformistische Verwandtschaft, oder stellen sie unwandelbare Münzen dar, deren jede mit einem eigenen Gepräge versehen ist, über welches der Zahn der Zeit keine andere Macht hat, als es früher oder später zu vernichten? Diese Fragen lassen dem gebildeten Geiste keine Ruhe und werden ihm keine Ruhe lassen, selbst dann nicht, wenn die Erfolglosigkeit unserer Versuche zur Lösung derselben uns den Rath geben würde, sie im Bereiche des Unerkennbaren liegen zu lassen. In dem Stolze ihrer Verwegenheit gibt die Theorie heutzutage Antwort auf alles. Aber tausend Theorien wiegen nicht eine einzige Thatsache auf, und vorurtheilsfreie Denker sind deshalb weit davon entfernt, sich von jener Theorie leichten Kaufes überzeugen zu lassen. Für derartige Probleme, mag nun ihre schließliche Lösung möglich sein oder nicht, braucht man einen gewaltigen Haufen sicher feststehender Thatsachen, zu dem die Insectenkunde, trotz ihres bescheidenen Gegenstandes, einen nicht zu unterschätzenden Beitrag liefern kann; das ist der Grund, weshalb ich beobachte; das ist auch der Grund, weshalb ich Versuche anstelle."

Fabre's Wort „et voilà, pourquoi j'observe, pourquoi surtout j'expérimente" ist jedem, der die Schwierigkeit dieser philosophischen Probleme kennt, leicht verständlich. Will man hier einer Lösung wirklich näher kommen, so darf man sich nicht mit einer oberflächlichen Kenntniß der Thatsachen begnügen. Wie oft geschieht es, daß aus ein paar vereinzelten, manchmal sogar verstümmelten Beobachtungen die weittragendsten Schlüsse gezogen werden für eine ganze Reihe philosophischer Fragen; schließlich stellt sich dann heraus, daß man die Rechnung ohne den Wirth, d. h. ohne die thatsächliche Wirklichkeit gemacht hat. Die Erscheinungen, die man erklären wollte, lagen eben anders, als man sie sich zurechtgelegt hatte, und das ganze theoretische Gebäude, das man auf ihnen errichtet, fällt zusammen. Welches ist die Theorie, gegen die Fabre den Vorwurf erhebt, zu aprioristisch zu sein in ihren Behauptungen und zu leichtfertig in ihren Schlußfolgerungen? Es ist die darwinistische Entwicklungstheorie. Während es heutzutage in der wissenschaftlichen

Zoologie vielfach zur Mode geworden ist, sich bei zoologischen Untersuchungen von vornherein „auf den Standpunkt der Entwicklungslehre zu stellen" und der zoologischen Forschung nur insoweit Berechtigung zuzuerkennen, als sie zur Bestätigung jener Theorie dient, wagt es Fabre, dem „Transformismus" offen den Krieg zu erklären, und zwar auf Grund derselben Thatsachen, auf welche die Anhänger der Descendenzlehre sich zu berufen pflegen. Es läßt sich nicht läugnen, daß Fabre seine „Piqûres au Transformisme" mit gewandter und sicherer Hand führt. Er kennt die Lebensweise der Insecten aus eigener vieljähriger Beobachtung so gründlich wie vielleicht kein anderer seiner Zeitgenossen; er läßt sich in seinen Schlußfolgerungen durch keine Vorliebe für Hypothesen, sondern nur von dem gesunden Menschenverstande leiten. Charles Darwin selbst hat anerkannt (in einem Briefe an Romanes vom 16. April 1881), daß die von Fabre gegen seine Entwicklung der Instincte erhobenen Schwierigkeiten von großer Bedeutung seien. Er bezeichnete bei dieser Gelegenheit den ersten Band der „Souvenirs Entomologiques" als eine „bewunderungswürdige Arbeit". Unbeirrt durch dieses Lob beharrte Fabre in den folgenden Bänden des Werkes auf seinem kritischen Standpunkt und führte auf Grund der Thatsachen immer neue Streiche gegen die „allmächtige Theorie". Daß diese Angriffe von irgend einem Vertreter der Descendenzlehre mit Erfolg parirt worden seien, ist uns gänzlich unbekannt.

Wir wollen hier nur ein Beispiel anführen (IV, 245 ff.), um unseren Lesern anschaulicher zu zeigen, aus welchem Arsenale Fabre's Waffen kommen: es sind vorzugsweise die giftigen Stilete der Raub- und Mordwespen, die er mit großem Geschick zu seinen „Piqûres au Transformisme" verwendet. Da gibt es unter anderen eine große Mordwespengattung, Calicurgus genannt, welche Jagd auf Spinnen macht, um dieselben als Speise für die künftige Brut zu verwerthen. Eine Art, Calicurgus annulatus, wählt als Beute stets eine große Tarantel, deren Biß einen Maulwurf oder einen Sperling zu tödten vermag, geschweige denn eine Wespe, die ihr an Körperkraft bedeutend nachsteht. Eine andere Verwandte, Calicurgus scurra, hat als Opfer große Kreuzspinnen, deren Biß für ein Insect von der Größe jener Wespe gleichfalls todbringend ist. Die Mordwespe hat nun zur Erfüllung ihrer Aufgabe folgende Fragen zu lösen: erstens, wie kann ich den Feind entwaffnen? zweitens, wie kann ich ihn lähmen, ohne ihn zu tödten? Diese doppelte Frage kann praktisch nur dadurch befriedigend gelöst werden, daß der Stachel der Wespe ganz bestimmte Theile des Nervensystems der Spinne trifft. Der erste Stich gilt den sogenannten Kieferfüßen, welche die giftige Waffe der Spinne bilden. Er muß gegen den Mund des Opfers gerichtet werden, und zwar gegen eine ganz kleine und zarte Partie des Nervensystems, welches die Bewegung der Kieferfüße lenkt. Die Wespe darf keinen Fehlstich thun; sonst wird sie selbst von den Kieferfüßen ergriffen und getödtet, oder — im glücklichsten Falle — tödtet sie ihr Opfer durch einen Stich ins Gehirn. Aber das Opfer darf nicht getödtet, sondern nur entwaffnet werden; denn die künftige Brut der Wespe braucht lebendiges Fleisch als Nahrung. In der That führt die Wespe ihren ersten Stich mit solcher Meisterschaft, daß sie nur die

Kieferfüße lähmt, während die in unmittelbarer Nachbarschaft befindlichen Taster der Spinne ihre volle Beweglichkeit behalten. An zweiter Stelle muß dafür gesorgt werden, die Beine des Opfers zu lähmen, damit das Ei der Wespe ohne Gefahr auf den Bauch der Spinne abgelegt werden kann und die jungen Wespenlarven in ihrem Fraße ungestört bleiben. Diesem Zwecke gilt der zweite Stich, welcher gegen eine weiche Stelle hinter dem ersten Fußpaare der Spinne sich richtet. Dort liegen nämlich die Nervenknoten, welche die Spinnenbeine mit ihren Nerven versehen. Auch dieser Stich wird mit der größten Genauigkeit ausgeführt; dann wird das Opfer fortgeschleppt. Fabre stellt nun die Frage: Wie ist dieser Instinct der Mordwespe nach den darwinistischen Principien entstanden? Durch allmähliche Vervollkommnung der Taktik? Aber eine solche Vervollkommnung ist ganz unmöglich; denn die erste Wespe, die eine solche Spinne als Beute erkor, mußte bereits genau so handeln wie ihre heutigen Nachkommen, sonst konnte sie überhaupt keine Nachkommen haben; denn nur diese Taktik, die gegen diese bestimmten Theile des Nervensystems gerichteten Stiche, führen zu dem Ziele, aus einer solchen Spinne eine Beute für die künftige Brut zu machen. Die ersten Mordwespen, die sich auf die Spinnenbranche verlegten, mußten also schon vollkommen gewesen sein in ihrem Handwerk, sonst waren sie nicht existenzfähig und konnten keine „Instinctanfänge" auf ihre Nachkommen vererben. Es ist hierbei von nebensächlicher Bedeutung, daß Fabre glaubt, Darwin habe sämmtliche Instincte einfachhin als „erworbene Gewohnheiten" erklären wollen (IV, 220). Nach Darwin ist der Hauptfactor für die Entwicklung der Instincte in zufälligen günstigen Abänderungen der schon bei den Eltern vorhandenen Instincte zu suchen; die von dem einzelnen Individuum erworbenen neuen Gewohnheiten sollen erst an zweiter Stelle in Betracht kommen. Die Beweisführung Fabre's verliert zum Glück nichts an Kraft dadurch, daß er diese Unterscheidung übersah; denn zufällige Instinctvariationen können nicht plötzlich und mit einem Sprunge zur Vollendung des betreffenden Instinctes führen. Es sind hier allmähliche Uebergänge ebenso sehr erforderlich wie bei einer Entwicklung des Instinctes durch Vererbung erworbener Gewohnheiten. Wo es nur eine zweckmäßige Taktik gibt, da sind alle „Uebergänge" ausgeschlossen.

Wie gegen die darwinistische Instincttheorie, so zieht Fabre auch gegen die Mode der Thierintelligenzmanie in scharfer Weise zu Felde. Die junge Mordwespe hat die Kampfesweise nie gelernt, weil sie ihre Eltern nie gekannt hat; es ist ihr keine Zeit gegeben zu anatomischen und physiologischen Studien über das Nervensystem ihrer Opfer: sie muß gleich beim ersten Versuche als Meisterin in ihrer angeborenen Kunst sich erweisen. Wer die instinctive Kenntniß, welche die Wespe von der Lage der Nervenknoten in einer Spinne besitzt, auf Rechnung der eigenen Ueberlegung des Thieres setzt, spricht einen handgreiflichen Unsinn. Er könnte ebenso gut auf den Einfall kommen, eine Mordwespe als Assistentin an dem histologischen Institut einer Universität zu empfehlen. Noch ein anderes Beispiel Fabre's sei hier erwähnt. Eine gewisse Mordwespenart ist Bienentödterin von Profession und heißt deshalb Philanthus apivorus. Sie greift die Honigbiene an, welche ihr an Kraft ebenbürtig

ist und einen weit gefährlichern Giftstachel besitzt, tödtet sie durch einen Stich ins Gehirn und preßt ihr dann den Honig aus dem Mund, der einen Leckerbissen für die Mörderin bildet. Jede Bienentödterin kennt ihre Taktik vollkommen, ohne sie jemals gelernt zu haben; die Honigbiene aber, die durch ihre „eigene Intelligenz" zu einer so hohen Vollkommenheit der socialen Staatseinrichtungen sich emporgearbeitet haben soll, hat es nach Jahrtausenden noch nicht soweit gebracht, ihre Todfeindin zu erkennen und unschädlich zu machen; sie läßt sich von ihr arglos überfallen und widerstandslos morden. Fabre faßt das Ergebniß seiner Beobachtungen über die Bienentödterin und ihr Opfer in die Worte zusammen: „L'un sait, sans avoir appris; l'autre ignore, incapable d'apprendre." (IV, 200.)

In dem Kapitel „Instinct et discernement" (IV, Kap. 5) erklärt Fabre seine Ansichten über die psychische Begabung des Thieres näher. Wie er auch schon in den vorhergehenden Bänden wiederholt betont hatte (z. B. III, 239), findet sich weder bei den Gliederthieren noch bei den Wirbelthieren, noch überhaupt bei irgend einem Thiere auch nur der schwächste Schimmer einer vernünftigen Ueberlegung. Andererseits ist jedoch nach Fabre in jedem Thiere neben dem „reinen Instinct" ein gewisses Unterscheidungsvermögen vorhanden, welches Fabre „intellect" oder, um es vom menschlichen Verstande klarer zu trennen, „discernement" nennt. Die letztere Fähigkeit ermöglicht es dem Thiere, innerhalb eines bestimmten Kreises seine instinctiven Thätigkeiten zweckmäßig abzuändern, je nach den verschiedenen Wahrnehmungen, die es mittelst seiner Sinne macht. Fabre glaubt, nur dadurch, daß er neben dem „reinen Instinct" noch jenes „Unterscheidungsvermögen" annimmt, die scheinbaren Widersprüche im Seelenleben der Thiere lösen zu können. Wir sind mit Fabre hierin völlig einverstanden, möchten uns aber über die Natur dieser beiden Vermögen etwas genauer ausdrücken. Beide Arten von Thätigkeiten, die von Fabre als „rein instinctive" bezeichneten, wie die vom „Unterscheidungsvermögen" geleiteten, gehen aus einer und derselben sinnlichen Erkenntniß- und Strebefähigkeit hervor. Bei den ersteren sind die Einzelheiten der Thätigkeit bereits durch angeborene Nervendispositionen soweit bestimmt, daß das sinnliche Erkenntnißvermögen gleichsam nur den Anstoß zu geben braucht; die Thätigkeit erfolgt dann einerseits mit staunenswerther Fertigkeit, andererseits aber auch mit unverbesserlicher Gleichförmigkeit. Bei dem letzteren ist dem sinnlichen Erkenntnißvermögen ein weiterer Spielraum vergönnt, weil die erbliche Veranlagung zu diesen Thätigkeiten sich nicht bis auf die Einzelheiten derselben erstreckt; je nach der Verschiedenheit der augenblicklichen Sinneswahrnehmungen und der früher gemachten Erfahrungen vermag das Thier diese Verrichtungen innerhalb eines bestimmten Kreises von Umständen zweckmäßig abzuändern. Wir betonen nochmals, daß diese beiden Arten von Thätigkeiten nur verschiedene Bethätigungsformen eines und desselben sinnlichen Erkenntniß- und Begehrungsvermögens sind. Da man ferner alle jene Thätigkeiten, die von einer sinnlichen Erkenntniß, nicht von einem Verstandesurtheil bestimmt werden, als instinctive bezeichnet, so müssen auch die von dem sinnlichen Unterscheidungsvermögen in

höherem Grade beeinflußten Thätigkeiten unter die Instincthandlungen gerechnet werden, nicht bloß die sogenannten „rein instinctiven“. Da Fabre von einer vernünftigen Ueberlegung beim Thiere und sonst von Verstand im eigentlichen (menschlichen) Sinne nichts wissen will, stimmt seine Ansicht im wesentlichen mit der unserigen überein und weicht nur in der Ausdrucksweise von ihr ab. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Fabre den Thieren „intelligence“ zuerkennen will, aber keine „raison“ (III, 239), oder wenn er ihnen „quelque lueur d'intellect“ zuschreibt (IV, 70). Er denkt sich unter intelligence und intellect eben nur ein sinnliches Schätzungsvermögen (vis aestimativa), nicht ein geistiges Reflexions- oder Abstractionsvermögen.

An allen Stellen, wo Fabre gegen die darwinistische Instincttheorie sich ausspricht, protestirt er ebenso entschieden auch gegen die Vermenschlichung der thierischen Seelenfähigkeiten. Er schließt aus einer Unzahl von Thatsachen, daß thierischer Instinct und menschliche Intelligenz wesentlich verschieden seien. Von letzterer ist im Thiere nicht einmal der leiseste Funke zu entdecken. Den Gedanken der Entwicklungslehre, daß die Geistesfähigkeiten des Menschen nur dem Grade nach von den Seelenfähigkeiten des Thieres sich unterscheiden, bezeichnet er als einen Irrthum, den man durch stets wiederholte Schläge austreiben müsse. Durch dieselben stets wiederholten Schläge hofft er seinen Lesern auch den richtigen Gedanken von der fundamentalen Verschiedenheit des thierischen und des menschlichen Erkenntnißvermögens beizubringen. Er sagt hierüber sehr drastisch (III, 241): „L'idée est comme le clou: on ne l'enfonce que par des chocs multipliés. Frappant et frappant encore, j'espère la faire pénétrer dans les cervelles les plus réfractaires.“ Obwohl kein Philosoph von Profession und der mittelalterlichen Scholastik gänzlich ferne stehend, verurtheilt Fabre die moderne Thierintelligenzmanie aufs entschiedenste. Die Logik der Thatsachen ist es, die ihn zu diesem Schlusse führt.

Diese Belege werden genügen zum Beweise, daß Fabre's „Souvenirs Entomologiques“ auch die Aufmerksamkeit nicht-französischer Leserkreise verdienen, besonders aber die Aufmerksamkeit derer, die sich für das Problem der Thierpsychologie interessiren. Allerdings macht die eingehende Schilderung der Paarungsvorgänge bei manchen Insecten die „Souvenirs Entomologiques“ nur für reifere Leser zu einer zulässigen Lectüre. Ferner finden sich in Fabre's Polemik gegen moderne Theorien hie und da sachliche Mißgriffe, auf die wir hier nicht näher eingehen können (z. B. III, 238 und 427—433). Diese kleinen Mängel verschwinden jedoch im Vergleich zu den großen Vorzügen des Werkes. Es ist eine der originellsten und vortrefflichsten Leistungen auf dem Gebiete der biologischen Insectenkunde und zugleich von maßgebender Bedeutung für die vergleichende Psychologie und für die Beurtheilung der darwinistischen Entwicklungstheorie. Der Verfasser schließt den vierten Band mit den gegen die materialistische Weltauffassung gerichteten Worten:

„Νοῦς πάντα διεκόσμησεν.“

E. Wasmann S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Chronologico-historica Introductio in Novum Testamentum exarata et edita a Dr. Tito Myszkowski, praefecto studiis in gr. cath. generali Seminario clericorum Leopoli et adiuncto facultatis theologicae in c. r. Universitate ibidem. Approbante Reverendissimo Metropolitano Ordinariatu Leopoliensi rit. gr. cath. VII et 144 p. 8°. Leopoli in Galicia Austriae, 1892.

Zweck der vorliegenden, mit Fleiß und Umsicht abgefaßten Schrift ist, in Kürze eine eingehendere Kenntniß der Chronologie und der Hauptereignisse, angefangen von der Maccabäerzeit bis zur Zerstörung Jerusalems, den Studirenden der Theologie zu vermitteln. In den zahlreichen Anmerkungen kommen die strittigen Punkte zur Sprache und werden die Hauptstellen aus den Quellen, besonders aus Josephus Flavius mitgetheilt und auch mehrere Literaturnachweise gegeben. Ueber die neutestamentlichen Bücher selbst wird sehr wenig gehandelt. Der hochw. Herr Verfasser setzt Christi Geburt anno 5 a. Ch. und sieht sich öfter veranlaßt, gegen P. Rieß polemisch vorzugehen. Die Schwierigkeit Luc. 2, 2 löst er durch Annahme einer zweimaligen Amtsführung des Quirinius in Syrien; und zudem: dicit primum censum Quirinianum, quia a Quirinio absolutus est et nomen Quirinii in memoria Judaeorum cum plena subiectione terrae et altero odioso censu cohaerens alioquin in Judaea notissimum erat et prae aliis aptum, quod etiam huic censui imponeretur; Romae vero et in fastis Romanis totus census Syriae probabiliter a Sentio Saturnino denominabatur, quia in illa regione ab eo inceptus erat (p. 54). Die Erklärung von Luc. 3, 23: et Jesus erat quasi annorum triginta, wird wohl manchem etwas kühn erscheinen: autumno an. 29. triginta duos annos natus erat et trigesimum tertium aetatis annum agebat (p. 85). Ueber das bekannte und vielumstrittene Zeugniß des Josephus Flavius betreffs Jesu äußert sich der Herr Verfasser in recht besonnener und umsichtiger Weise (p. 109. 115). Den Tod Jesu setzt er 3. April des Jahres 33; die Bekehrung Pauli ins Jahr 35; was Luc. 1, 5. 8 (in ordine vicis suae i. e. Abia) angemerkt ist, kann nach dem Urtheile des Verfassers zur Bestimmung des Geburtsjahres Christi dienlich sein (p. 161 sq.), darüber handelt der erste Appendix; ein zweiter bespricht die Daniel'schen Jahreswochen; ab exitu sermonis wird auf das siebente Jahr des Artaxerxes 457 v. Chr. bezogen (p. 173), wie dieses auch im Commentarius in Danielem (Cursus Scripturae s.) geschehen ist.

Die Lehre vom Predigtthema. Von W. H. Meunier, Doctor der Theologie. 108 S. gr. 8°. Paderborn, F. Schöningh, 1892. Preis *M.* 1.50.

Aus dem großen Gebiete der geistlichen Beredsamkeit wählt sich der Verfasser eine anscheinend sehr selbstverständliche und darum in den meisten Handbüchern nur kurz und fast nebensächlich behandelte Frage aus, vertieft dieselbe in ungeahnter Weise und zeigt durch seine stramm logischen Ausführungen, wie diese Frage mit dem Wichtigsten der ganzen Rhetorik in engster Verbindung und Wirkung steht. In sechs Kapiteln werden behandelt: der Begriff des Predigtthemas; die Quellen des Predigtthemas (die oratorischen Kategorien); die Eintheilung des Predigtthemas;

das Thema und der Hauptsatz; die Eigenschaften des Themas; die Ankündigung des Predigtthemas. Schon gleich im zweiten Kapitel zeigt sich die Eigenart Meuniers, indem er analog zu den 10 philosophischen 16 oratorische Kategorien aufzählt und im einzelnen darlegt. Sie heißen: das Wesen; die Eigenschaften; die Modalität; die Theile; die Arten; die Quantität; die Veränderungen; die wirkende Hauptursache; die Gefahren; die Zwecke; die Mittel; die Hindernisse; die Bedingungen; die Folgen; die Identität; der Gegensatz. Ganz und gar auf diese Kategorien aufgebaut, logisch aus ihm entwickelt ist das folgende Kapitel der Arbeit, das mit seinen ganz neuen Benennungen vielleicht am meisten auf theoretischen Widerspruch und praktische Schwierigkeit stoßen dürfte. Trotzdem glauben wir, daß Meuniers Ausführungen nicht bloß ihr logisches, sondern auch in gewissem Sinne ihr praktisches Recht haben und Lehrer und Schüler geistlicher Beredsamkeit mit Nutzen dieses Kapitel studiren werden. Stark polemisch angehaucht ist das Kapitel, welches das Verhältniß des Themas zur sogen. propositio erläutert. Bei einigen Stellen des Büchleins können wir den Ton der Polemik nicht billigen: Mäßigung im Ausdrucke sollte insbesondere hochverdienten Männern gegenüber die unverbrüchliche Regel sein. Alles in allem ist die Abhandlung eine rhetorica sacra in nuce. Vom ersten Sammeln des Materials bis zum Einzelausbau der ganzen Rede hängt alles auf das innigste mit der Frage nach dem „Thema" zusammen, und den streng logischen Beweis dieses Zusammenhangs auch dem blödesten Auge gebracht zu haben, ist allein schon ein Verdienst. Ob freilich alle Aufstellungen Meuniers von den Fachgelehrten unwidersprochen bleiben werden, ist eine andere Frage, die wir kaum zu bejahen wagen. Immerhin aber hat das Werkchen den großen Vortheil, daß es anregend wirken wird, weniger auf den praktischen Seelsorger als auf die Lehrenden und Lernenden.

Theologia pastoralis complectens practicam institutionem Confessarii, auctore Jos. Aertnys C. SS. R., theologiae moralis et s. liturgiae professore. VII et 274 p. 8°. Tornaci, H. et L. Castermann, 1892.

Der durch mehrere kleinere Schriften, dann aber besonders durch die zweibändige, mit Recht hochgeschätzte Theologia Moralis juxta doctrinam S. Alphonsi de Ligorio bekannte Verfasser hat in diesem Bande eine Ergänzung zu seiner Theologia moralis geliefert. Es ist nicht eine vollständige Pastoral, sondern nur die pastorelle Seite in der Verwaltung des Bußsacramentes, welche hier behandelt wird. Wir stehen nicht an, das Werk als im besten Sinne des Wortes empfehlenswerth zu bezeichnen. Der Priester findet darin eine allseitige, seeleneifrige, maßvolle Anweisung für die Behandlung der verschiedensten Gattungen und Arten von Beichtkindern. Nach Anlage und Ausführung ist es zu vergleichen mit dem classischen Tractate des hl. Alphons, Praxis confessarii, dem vieles entnommen ist, und dem Neoconfessarius Reuters, der nach anderthalb Jahrhunderten auch jetzt noch seinen Werth behalten hat. Doch nimmt es stets die nöthige Rücksicht auf unsere Zeitverhältnisse und auf die religiösen Schäden der Gegenwart, denen der Beichtvater bei Waltung seines Amtes entgegenzutreten hat. Die Schrift gliedert sich in drei Theile ab: I. De dotibus confessarii; II. De praxi generatim servanda in confessionibus; III. De praxi servanda in confessionibus particularium personarum. Letzterer Theil ist der weitaus umfangreichste; aus ihm möchten wir der besondern Beachtung empfehlen cap. II und III, wo die Behandlung besonderer Stände, und cap. V, wo die Sorge für die Kranken besprochen wird. — Es ist weniger eine Ausstellung als eine kleine Ergänzung, die wir zu S. 113 und zu S. 181 machen möchten.

Zu S. 113 (n. 115) bemerken wir, daß die mit Recht beanstandete Velleität eines Schuldbekenntnisses doch leicht zu einem absoluten Schuldbekenntniß gemacht werden könnte, indem der Sterbende sich vor Gott und dem Priester im allgemeinen als Sünder bekennt und eventuell die Hilfe des Priesters annimmt. Dennoch ist vor allem auf Erweckung vollkommener Reue hinzuarbeiten. Das S. 181 (n. 188, 3) erwähnte Beichtsiegel dürfte wohl nur selten im Wege stehen, um einem Kranken, der als öffentlicher Sünder bekannt ist und das Aergerniß nicht gutmachen will, die heilige Communion zu verweigern. Die bekannte Thatsache öffentlichen Sündenlebens fährt trotz etwa geschehener Beicht meist fort, aus sich diese Verweigerung zu erheischen, bis öffentliche Sühne wird eingetreten sein.

Dr. Boissarie, Lourdes und seine Geschichte vom medicinischen Standpunkt aus betrachtet, 1858—1891. Autorisirte Uebersetzung von Dr. phil. Seb. Euringer, Priester, und Dr. med. Herm. Euringer, Arzt. X u. 374 S. kl. 8°. Augsburg, Literar. Institut, 1892. Preis M. 2.70.

Werth und Interesse des französischen Werkes sind in diesen Blättern Bd. XLII, S. 212 f. eingehender besprochen worden. Die Uebersetzung stellt sich dar als eine autorisirte, und das brüderliche Zusammenwirken von Theologe und Mediciner bei der Wiedergabe bietet die besten Garantien. Bei engem Anschluß an den Text ist die Sprache glatt und liest sich angenehm. Die Ausstattung ist recht gefällig, mit doppelter Inhaltsangabe und gutem Register.

Geschichte der Kreuzzüge. Nach dem Französischen des F. Valentin deutsch bearbeitet für die reifere christliche Jugend von Robert della Torre, weil. Kapitular des Schottenstiftes in Wien, gew. k. bayerischer Lycealprofessor. Dritte, verbesserte, mit erläuternden Anmerkungen versehene Auflage. (Bibliothek für die reifere christliche Jugend. IX. Bd.) VIII u. 344 S. kl. 8°. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1892. Preis M. 2.

Der hier behandelte Stoff ist für eine Jugendschrift einer der dankbarsten, den es gibt. Auch ist zu loben, daß nicht eine Uebersetzung, sondern eine Bearbeitung der französischen Vorlage geboten wird. Das Erscheinen in dritter Auflage beweist, daß dieselbe nicht schlecht ist. Zwar ist die Eintheilung nicht immer zusagend und wird von den verfügbaren Momenten der Spannung und des Wechsels nicht allzuviel Gebrauch gemacht; auch wären ein paar kleine sachliche Correcturen vortheilhaft gewesen. Allein die Darstellung läuft glatt und leicht, die Sprache ist gut; man kann das Buch als Jugendschrift empfehlen. Die recht nützlichen Anmerkungen, meist nähere Orts- oder Zeitbestimmungen oder Namenserklärungen, wären besser theils in den Text eingefügt, theils als Fußnoten beigegeben worden. Durch ihre jetzige Stelle im Anhang verlieren sie viel an Werth.

Eine Festgabe zum Columbus-Jubiläum. Schematismus der katholischen Geistlichkeit deutscher Zunge in den Vereinigten Staaten Amerika's. Von Johannes Nep. Enzlberger, Priester der Diöcese Belleville. VI u. 381 S. 8°. Milwaukee (Wisc.), Hoffmann Brothers Co., 1892. Preis $ 1.

Der sehr fleißig gearbeitete Schematismus ist ein willkommener Beitrag zur kirchlichen Statistik, die in ihrer kurzen Zahlen- und Zeichensprache deutlicher redet

als viele Worte. Bei der größten Knappheit bietet Enzlbergers Arbeit reiche Belehrung. Zunächst zeigt eine Uebersicht über die hierarchische Organisation die Zugehörigkeit der Diöcesen zu den 13 Kirchenprovinzen. In 79 Erzdiöcesen, Diöcesen 2c. sind 1500 Pfarreien und Filialen, welche deutsche Seelsorger haben. Zu diesen zählt indes der Verfasser auch solche nichtdeutsche Priester, welche actuell „auch in deutscher Sprache pastoriren". Von jedem dieser Priester erfahren wir die Adresse, Ort und Jahr der Geburt, Jahr der Ankunft in Amerika und das Datum der Priesterweihe. Betreffs der Gemeinde erhalten wir in kürzester Fassung Aufschluß über den Kirchenpatron, das Jahr, in welchem sie einen ständigen Seelsorger erhielt, sodann über die Zahl der Familien (die Familie wird in Amerika durchschnittlich zu 5 Seelen = 3 Communicanten berechnet), endlich über Schulen und Schülerzahl, Lehrerpersonal (ob Laien oder Ordensleute) und (freilich noch „nicht vollständig") über die in der Gemeinde bestehenden Vereine mit Angabe der Mitgliederzahl. Man sieht, der Schematismus gewährt bei aufmerksamer Benützung trotz seiner prägnanten Kürze einen vollständigen Einblick in das kirchliche Leben der Gemeinde. Wahrhaft wohlthuend wirkt die Wahrnehmung, wie viele Schulen in der Hand von Ordensleuten, besonders Schwestern sich befinden. Ein Anhang bringt einige Angaben über das katholische Vereinswesen und die Presse. Die Thatsache, daß nicht weniger als 40 verschiedene deutsche katholische Zeitungen und Monatsschriften, darunter vier Tagblätter, cursiren, zeigt gewiß eine erfreuliche Regsamkeit. Ein Namens- und Ortsverzeichniß ermöglicht das rasche Auffinden. — Das Büchlein wird seinen Zweck, den einheimischen Priestern deutscher Zunge als „Adreßkalender", den deutschen Einwanderern als „Wegweiser" und allen, die sich für ihre lieben Freunde und Verwandte drüben interessiren, als Nachschlagebuch zu dienen, ganz trefflich erfüllen. Die Sorgfalt und die Liebe des Verfassers zu seiner Arbeit gibt uns die Bürgschaft, daß er in den weiteren Auflagen eine immer größere Vollständigkeit erzielen wird.

Lexikon der kirchlichen Tonkunst. Bearbeitet von P. Utto Kornmüller O. S. B. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. I. Theil: Sachliches. XIV u. 336 S. kl. 8⁰. Regensburg, A. Coppenrath, 1891. Preis *M.* 4.50.

Ein Lexikon, wie wir deren manche für Profanmusik kennen, ist dieses nicht; es nähert sich vielmehr, von der Frageform abgesehen, einem Katechismus. Bei der bekannten gleich ausgebreiteten und gründlichen Wissenschaft des Verfassers sind diese kurzen Orientirungen — Abhandlungen wird man selten finden — recht zuverlässig und inhaltreich. Aber den Wunsch nach einem gelehrten und erschöpfenden Lexikon der heiligen Tonkunst erfüllen sie nicht; sie bilden ein Lexikon für Unwissende, nicht für Wissende. So wird man die liturgischen Gegenstände erschöpfender im Kirchenlexikon, die rein musikalischen eingehender in den musikalischen Encyklopädien finden. Warum der gelehrte Verfasser uns nicht ein vornehmes und theueres Buch schenkt? Die Frage ist nicht schwer zu beantworten: weil niemand es kaufen würde, und daher niemand es druckt. Traurig, beschämend, aber leider sehr wahr. Für die Kreise, auf welche vorliegendes kleine Dictionnaire reflectirt, Lehrer, Landchorregenten, Musiklaien u. s. w., verdient es warme Empfehlung. Daß einzelne Irrthümer und Ungenauigkeiten mit unterlaufen, kann nicht befremden; der Artikel Hymnus bietet deren sogar manche. So ist doch das Omni die dic Mariae von dem Namen des hl. Casimir schon von Michael Denis im verflossenen Jahrhunderte ein für allemal getrennt worden, von Ragey ganz zu geschweigen.

Aus lichten Höhen. Gedichte von Friedrich Friedreich. 142 S. 12°. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1892. Preis geb. *M.* 3.20.

Die recht glatten, wohlredenden Verse offenbaren ein frommes, zu innerem Frieden gekommenes Gemüth, das die Dinge in und um sich mit gebildetem Verständniß erfaßt, im Lichte des Glaubens betrachtet und in einer höher gehaltenen Sprache ausspricht. Originelle Auffassung begegnet uns selten, echte ursprüngliche poetische Leidenschaft nirgends, nirgends aber auch eine Geschmacklosigkeit. Daß Gott unendlicher sein soll als die Unendlichkeit (114), ist wohl nur poetische Freiheit; auch werden die Gottesgelehrten bedenklich den Kopf schütteln, wenn sie lesen, daß dem Dichter das Wesen Gottes als erhabene Dreiheit klar wurde, und zwar als: Liebe, Wahrheit, Freiheit (4).

Die Fugger und ihre Zeit. Ein Bildercyklus von Franz von Seeburg. Unverkürzte Ausgabe des Originals. Zwei Bände. Dritte Auflage. 422 u. 447 S. 12°. Regensburg, Fr. Pustet, 1892. Preis *M.* 4.80; in Salon-Einband *M.* 7.20.

Mit Freuden begrüßen wir die große Verbreitung, welche das vorliegende, echt katholische Werk Franz von Seeburgs gefunden hat. Auf dem Titelblatt trägt es die stolze Angabe „Fünfundzwanzigstes Tausend“, wobei freilich die Auflage des „Deutschen Hausschatz“, in dem diese anmuthige Bilderreihe zuerst erschien, mitgezählt ist. Sie führt uns das Geschlecht der Fugger vor während eines Zeitraumes von 200 Jahren, von 1370, da der Stammvater desselben, Hans Fugger, als armer Weber durch das Göggingerthor in Augsburg einzog, bis auf Marcus Fugger (1570) und dessen Enkelin Sibylla, im Munde des Volkes „die Heilige“ genannt. Wohl darf der Verfasser am Schlusse seiner Schilderungen sagen: „Viel Gottesgnade und viel Menschenwerk ist in bunten Bildern hier an dir vorübergegangen; mag deine Seele auch in Freud' und Leid geflutet haben — eines hast du lieb behalten: Gott — und ein anderes liebgewonnen: die Fugger.“ In der That, man muß sie liebgewinnen, diese herrlichen Gestalten voll edlen Mannessinnes, die, fest auf dem Boden der Arbeit stehend, durch rastlosen Fleiß und seltene Umsicht, freilich auch vom Glück begünstigt, sich zu einer Stellung emporschwangen, in der sie die Stütze von Kaisern waren. Und noch mehr muß man sie lieben, wenn man von ihrer großartigen Mildthätigkeit, von ihrer tiefen Frömmigkeit, von ihrer Treue im heiligen katholischen Glauben den Verfasser begeistert erzählen hört. Diese Schilderungen sind nach seiner Absicht ganz geeignet, „den Glauben zu befestigen, die Arbeit zu heiligen und mit der Armuth zu versöhnen“ — und was könnte es für unsere Zeit Nothwendigeres geben? Von ganz besonderem Interesse sind die Scenen aus der sogen. Reformationszeit, die sich in Augsburg abspielten und in denen die Fugger sich dem Sturm der Neuerung als ein felsenfester Damm entgegenstellten. Ueberhaupt ist der geschichtliche Hintergrund dieser Bilder, mit großer Sorgfalt und oft farbenprächtig ausgeführt, durchweg richtig. Nur eine Stelle haben wir gefunden, die wir entfernt wünschten, wo der Verfasser die unkritische Angabe eines Chronisten ohne Berichtigung anführt. „Man ging an vielen Orten mit grausamer Strenge gegen Luthers Anhänger vor“, lesen wir II, 133. „So berichtet der Abt von Weingarten, daß Petrus Aichlin, der Profoß des Schwäbischen Bundes, allein 1200 lutherisch gewordene Priester, Mönche und Laien enthauptet oder gehenkt habe; im Gebiete des Schwäbischen Bundes wurden über 10 000 Lutheraner hingerichtet“ u. s. w. Hier können doch nur die aufständischen Bauern gemeint sein, und diese, welche Luther bekanntlich

„wie tolle Hunde“ zu erschlagen aufforderte, wurden doch nicht als Lutheraner hingerichtet. — Inhaltlich kann man das schöne Buch wohl eine Chronik der Fugger nennen. Sprache und Darstellung aber gehört der modernen Novellistik an; sie ist reich an glänzenden Schilderungen und treffenden Vergleichen und erhebt sich oft zu hochpoetischem Schwunge, fast mehr, als es der ungebundenen Rede erlaubt ist, und an solchen Stellen bewegt sie sich zuweilen in regelrechten Jamben. Die einfachere, kernige Sprache eines Chronisten hätte nach unserer Meinung besser zu diesem Stoffe gepaßt.

Die Aussprache des Englischen in systematischer Vollständigkeit, einschließlich der Regeln über Quantität und Accent. Von G. Gietmann S. J. IV u. 108 S. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis *M.* 1.50.

Vernehmen wir eine urtheilsberechtigte Stimme über die vorliegende Schrift. Die englische Zeitschrift „The Month“ schreibt (LXXIV, 594): „Der Verfasser hat sich große Mühe gegeben, die Regeln (über die Aussprache des Englischen) nach Maßgabe der besten Autoritäten auf diesem Gebiete aufzufinden. Hohes Lob muß man ihm spenden für die bewundernswerthe Art und Weise, in welcher er der fast hoffnungslos scheinenden Aufgabe gerecht geworden ist, eine vollständige und systematische Anleitung für die deutschen Schüler zu bieten, die ohne mündlichen Unterricht die Sprache zu meistern bestrebt sind.“ Dazu sei nur bemerkt, daß nach der Absicht des Verfassers das Buch den mündlichen Unterricht nicht ausschließen soll, da er selber in der Vorrede ausdrücklich erklärt: „Die bloße Uebung kommt erfahrungsgemäß nur zu oft nach Jahren nicht ans Ziel. Dagegen dürfte eine kurze, ernste Arbeit in Erlernung der Gesetze und der nach Aehnlichkeiten geordneten Ausnahmen unter Anleitung eines Lehrers ein erfreuliches Ergebniß liefern.“ Gerade gegenwärtig, wo für die preußischen Gymnasien das Englische facultativ eingeführt worden, muß ein so vortreffliches Hilfsmittel als höchst willkommen begrüßt werden.

Verzeichniß ausgewählter Jugend- und Volksschriften, welche katholischen Eltern, Lehrern und Erziehern sowie zur Errichtung von Jugend- und Volksbibliotheken empfohlen werden können. Nebst zwei Anhängen: I. Beschäftigungsmittel für Kinder. II. Bücher, welche sich zu Festgeschenken eignen. Von Dr. Hermann Rolfus. VIII, 90 u. 140 S. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis geb. *M.* 2.80.

Mit hoher Freude begrüßen wir diese neue Zusammenstellung wirklich empfehlenswerther Bücher — eine ebenso mühsame wie nützliche Arbeit. Für die Zuverlässigkeit der Auswahl bürgt schon der Name des Herausgebers, der wie kaum ein anderer auf dem Gebiete der katholischen Jugend- und Volksliteratur einen guten Klang hat. Freilich ist das, was wir hier erhalten, eine Auswahl: erschöpfende Vollständigkeit wurde nicht angestrebt und ist ja auch kaum zu erreichen. Die Auswahl ist jedoch so umfassend, daß allen denen, welchen es um gute und nützliche Lectüre zu thun ist, das Gewünschte in Hülle und Fülle geboten wird, und daß deshalb eine katholische Familie keine Entschuldigung mehr hat, wenn sie trotz des Reichthums an zuverlässig guten Büchern, der ihr hier vor Augen geführt wird, noch nach Werken zweifelhaften Charakters greifen wollte. Nicht nur die neuere Literatur ist bis auf die jüngsten Erscheinungen berücksichtigt, sondern mit Recht werden auch zahlreiche ältere Bücher, die theilweise einer unverdienten Vergessenheit anheimgefallen, wiederum der ihnen auch heute noch gebührenden Aufmerksamkeit empfohlen. Meistens

werden nur die Büchertitel mit der betreffenden Preisangabe angeführt; manchmal sind jedoch auch orientirende Bemerkungen des Herausgebers beigefügt. Die Schrift zerfällt in zwei Abtheilungen; die eine führt die Jugendschriften an, die andere die Volksschriften. Das Verzeichniß der Jugendschriften gibt gesondert die Bücher für Kinder bis zu 10 Jahren, für solche von 10—14 Jahren und für die reifere Jugend. Beiden Abtheilungen folgt ein alphabetisches Namensverzeichniß. Der Anhang: „Verzeichniß von Büchern, welche sich zu Festgeschenken eignen", scheint uns etwas zu dürftig ausgefallen zu sein.

Der Dagsburger Schloßfelsen. Eine historische Skizze von R. Stieve. Zabern i. E., Fischbach (Straßburg), 1891. Preis *M.* 1.20.

Diese trefflich illustrirte und anziehend geschriebene Festschrift gibt uns eine kurze Geschichte der Dagsburg und ihrer Schicksale. Der Ertrag ist für die Ausschmückung des neu erbauten Thurmes auf der Dagsburg bestimmt. Die zahlreichen Verehrer des großen deutschen Papstes, des hl. Leo IX., werden diese Schrift mit großem Genusse lesen.

Wallfahrt zum Grabe des heiligen Apostels Matthias. Ein Pilgerbüchlein. Zusammengestellt von Josephus, Mitglied des Bauvereins St. Matthias. Zum Besten der Restauration der St. Matthiaskirche. 52 S. 12°. Trier, Paulinusdruckerei, 1892. Preis 25 *Pf.*

Ein Büchlein, recht am Platze, eine treffliche Gabe für die Pilger, die seit dem Mittelalter in großer Zahl zum einzigen Apostelgrabe diesseits der Alpen, zur Wiege des Christenthums in Deutschland, der einstigen Eucharius-, jetzigen Matthiaskirche in Trier wallfahren. Es bietet u. a. eine Beschreibung der Kirche und ihrer Schätze (dazu zehn Abbildungen), eine kurze Geschichte der Wallfahrt und eine Zahl wunderbarer Gebetserhörungen, denen die Bemerkung beigefügt ist, daß eine kirchliche Untersuchung und Prüfung derselben nicht stattgefunden habe und daß die Würdigung des Erzählten jedem freistehe.

Der Reliquienschatz in der ehemaligen Stifts- und Klosterkirche zu Waldsassen. Herausgegeben von Johann Baptist Sparrer, Pfarrer und Dechant in Waldsassen. 88 S. 8°. Regensburg, Habbel, 1892. Preis 50 *Pf.*

Die alten Reliquien des um 1127 gegründeten Cistercienserklosters Waldsassen verbrannten 1504 mit der Kirche; die jetzigen stammen aus der Zeit der Erneuerung des Klosters 1690—1803. Außer vier großen Tafeln, welche auf zwölf nach den Monaten geordneten Abtheilungen kleinere Ueberreste der meisten im katholischen Kalender genannten Heiligen enthalten, und zwei Reliquien „vom Kleide Christi, mit welchem angethan er zum Calvarienberge geführt worden ist", sind besonders beachtenswerth zwei Häupter und zehn ganze Leiber, welche „alle aus den Katakomben in Rom erworben wurden und mit ihren Blutgefäßen", „fünf auch mit ihren Grabinschriften aus Marmor" nach Waldsassen kamen. Doch ist die wichtige, S. 65 gegebene datirte Inschrift wohl unrichtig abgedruckt. Die in Waldsassen gezeigte „Nachbildung des leinenen Tuches, in welches der Leichnam Jesu nach seinem Tode gehüllt wurde", und worin die Gestalt des Herrn ausgeprägt ist, sowie zwei Nägel, womit der Herr gekreuzigt ward, zeigen, daß man noch in den letzten Jahrhunderten wie im hohen Mittelalter Nachahmungen berühmter Reliquien gerne ausstellte, wodurch dann freilich oft Irrthümer entstanden, weil im Laufe der Zeit das

Facsimile mit dem Originale verwechselt ward. Das hier gebotene Waldsassener Verzeichniß bietet außer den erwähnten auch noch andere Nachrichten, wodurch es nicht nur bei den Pfarreingesessenen von Waldsassen, sondern auch in weiteren Kreisen belehrend und anregend wirken wird, und so verdient der Verfasser für seine Arbeit unsern Dank.

Die Heiligen der Diöcese Trier. Von Joseph Mohr, Priester der Diöcese Trier. Mit bischöflicher Genehmigung. Mit einer Karte in Farbendruck. 364 S. 8°. Trier, Paulinusdruckerei, 1892. Preis *M.* 2.50.

Die Verehrung der Lokalheiligen auf Grund der von den Voreltern ererbten Ueberlieferungen war dem katholischen Volk immer lieb und segenbringend. In unseren Tagen scheint es mehr als je nöthig, jede fromme alte Sitte zu schützen und zu festigen. Um dies für den Bereich der alten Trierer Diöcese zu thun, stützt der Verfasser sich auf das 1888 neu approbirte Proprium officiorum dioecesis Treverensis und auf die besseren Werke, welche jene Ueberlieferungen sammelten oder sichteten, vor allem auf die von den Bollandisten herausgegebenen Acta Sanctorum. Sein Buch ist eine Ergänzung der allgemeineren Heiligenleben, worin das Leben der im Bereich der katholischen Kirche oder wenigstens der in ganz Deutschland verehrten heiligen Diener Gottes behandelt wird. Der Geschichte eines jeden Heiligen folgt ein kurzer Unterricht über eine christliche Tugend oder Uebung, wofür der betreffende als Vorbild gelten kann. Alles ist einfach, praktisch und fromm gehalten und somit wohl geeignet, „das Interesse des frommgläubigen Volkes für die große Vergangenheit der uralten trierischen Diöcese zu wecken und den oftmals kundgegebenen Wunsch nach näherer Auskunft über die trierischen Heiligen, welche ja vielfach auch Kirchenpatrone sind, zu befriedigen".

Miscellen.

Zwingli als Mariologe. Wenn man wahrnimmt, wie sehr manche Protestanten anläßlich der päpstlichen October-Encykliken sich gegen die Marienverehrung ereifern zu müssen glauben, so möchte man fast vermeinen, daß die feindselige Haltung gegen den Cultus der Gottesmutter einen Hauptbestandtheil des reformatorischen Bekenntnisses ausmache. Und doch ist es Thatsache, daß die Reformatoren selbst eine ganz andere Sprache führten. Luther bemerkte noch mehrere Jahre nach seinem offenen Abfall von der Kirche, er pflege auf der Kanzel vor der Predigt ein inniges Ave Maria oder Vaterunser zu sprechen. 1523 ließ er sogar eine Erklärung des „Gegrüßet seist du, Maria" in der damals in der katholischen Kirche üblichen Form drucken, die er vorher von der Kanzel gepredigt hatte und bald darauf mit der Auslegung der zehn Gebote und des Vaterunsers zu seinem „Betbüchlein" vereinigte. Die Erklärung des Magnificat, die gleichfalls der Zeit seines voll-

endeten Abfalls angehört, zählt zu dem schönsten, was er je geschrieben. Sie beginnt mit der Bitte: „Dieselbige zarte Mutter Gottes wolle mir erwerben den Geist, der solchen ihren Gesang möge nützlich und gründlich auslegen"; und schließt: „Das verleihe uns Christus durch Fürbitt seiner lieben Mutter Maria." Er vertheidigte ihre Sündelosigkeit, ihre vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens, ihre unbefleckte Empfängniß. Weit weniger Sinn für die Muttergottesverehrung zeigte Zwingli; doch sah auch er noch nach seiner Lossagung vom alten Glauben unter dem Drucke der öffentlichen Meinung sich genöthigt, auf der Kanzel von Zürich der Lobredner Maria's zu werden.

Luther hatte noch in der Erklärung des Magnificat daran festgehalten: „Anrufen soll man sie [Maria], daß Gott durch ihren Willen gebe und thue, was wir bitten", und seine „Kirchenpostille" enthält auf das Fest Mariä Geburt noch die Anerkennung des Werthes ihrer Fürbitte. Zwingli aber meinte schon viel früher, man solle sie ehren und grüßen, aber von ihr bitten solle man nichts. Eines Tages, da er mit anderen im Wirthshause saß, so erzählt er selbst 1522, kam die Rede auch aufs Beten, und einer seiner Gesinnungsgenossen machte sich darüber lustig, daß man zu (Ehren von) St. Gertrud das Vaterunser bete; sei doch St. Gertrud nicht unser Vater. Darüber entstand ein längeres Wortgezänk, in dessen Verlauf eine der anwesenden Personen den Vorbehalt machte, daß man doch wenigstens zu „unser frowen" das Ave Maria beten könne. Zwingli antwortete: „Das Ave Maria ist nicht ein Gebet, sondern ein Gruß und ein Lob. . . . Ein Gebet heißt zu deutsch etwas, womit man bittet, hier im Ave Maria bittet man nicht, sondern, wie auch ein Mensch den andern grüßet mit Lob, so ist auch das Ave Maria, wie wenn einer zu einer frommen Frau, die Anna oder Grete heißt, spräche: Gott grüß dich, Anna, oder Grete, du bist eine hübsche Frau. . . ." Die Worte scheinen ursprünglich derber gelautet zu haben, und zudem hatten sie einen sehr übeln, hier nicht näher zu erklärenden Beigeschmack. Zwingli's geistliches Wirthshausgespräch erregte daher selbst unter seinen Anhängern großen Anstoß. Noch ein anderes Wort von ihm wurde, wie es scheint, mit Unrecht, verbreitet: er habe öffentlich erklärt, „Maria sye eine sünderin glich als ouch ein ander mensch", oder „Maria sye ein torrecht wyb vin, wie ein andre trüll". Ja noch schlimmere Lästerungen wollte man von ihm gehört haben. Je mehr ihm dies in der öffentlichen Meinung schadete, desto mehr mußte er darauf bedacht sein, derartigen Gerüchten entgegenzutreten: „Das aber ist ungütlich über mich erdacht", erklärte er, „denn hoch und theuer könnte ich schwören, daß mir nie in meinem Leben solche Schnöde über die würdige Mutter Gottes in den Sinn gekommen ist. Auch hat mich von allem, was noch je meine Feinde mir nachgeredet haben, mich nie etwas schmerzlicher gequält, denn da ich allenthalben vernommen habe, daß man solche schnöde Ueppigkeit zuversichtlich als gewiß mir nachrede. Und wie fest ich mir auch vorgenommen habe, denen nicht zu antworten, die mir andichten, . . . wieviel Gelds ich von Fürsten und Herren empfangen, so habe ich doch nicht zulassen wollen, daß die schändliche Lästerung [über Maria] von mir geglaubt werde. Rede über meine Sitten ein jeder, was er will, es sei ihm verziehen, aber nimmermehr will ich eine Gottes-

lästerung mir nachsagen lassen." Auch den eigenen Brüdern schrieb er: „Wisset, daß die Schmähungen der Jungfrau Maria, die mir nachgeredet werden, falsch sind. Ich halte von ihr, was ein christlicher Mann von ihr halten soll" . . . [aber] „da der gemeine Mann ein fleißig Aufsehen [große Andacht] hat zu der reinen Magd Maria, meinen sie [die Feinde], mich dadurch [durch solche Gerüchte] bei demselben verhaßt zu machen, damit dem Worte Gottes, das ich verkünde, minder geglaubt werde."

Um nun in den Augen des ganzen Volkes diese übeln Nachreden zu zerstreuen, veröffentlichte er 1522 „Ein predig von der ewig reinen magt Maria der muter Jesu Christi unsers erlösers." Diese Schrift, die weit mehr von einem theologischen Tractate, als von einer Predigt an sich hat, erläutert der Reihe nach die sämmtlichen Stellen der Evangelien, welche von Maria handeln; nur unterbleibt der Kürze halber eine Erklärung des Magnificat. Die Erläuterungen sind alle in katholischem Sinne. Der Reformator verweilt lange bei dem „wörtly donec oder griechisch heos" (Matth. 1, 25) und bei dem „kecharitomene" (Luc. 1, 28) und wendet sich scharf gegen Helvidius, den „irrigen Kempser": „Dieser Helvidius hat gethan, wie alle, die freventlich auf Grund einer geringen Kenntniß der Schrift zu urtheilen sich unterstehen, was ihnen in den Sinn kommt, ohne zu beachten, wie dieselben Worte an anderen Stellen der Schrift gebraucht werden."

Nachdem er die Worte bei Js. 7 und 6 erklärt, an welch letzterer Stelle unter dem Reis Maria, unter der Blüte Christus verstanden werde, fährt er fort: „Auch ist hierbei zu bemerken die Ehre ihrer lautern Reinigkeit, die so groß gewesen ist, wie auch der Evangelist Lucas und Matthäus ihr zugestehen: daß sie eine reine, unversehrte Jungfrau vor der Geburt, in und nach der Geburt, ja in Ewigkeit bleibt."

Wiederholt kommt er auf dieses Lob zurück und sucht es verschiedentlich zu bekräftigen. „Bei den Menschen ist das nicht möglich . . . aber bei Gott sind alle Dinge möglich, ja so möglich, daß alle Geschöpfe seinem Worte müssen gehorsam sein." „Danach [nach dem Wort des Engels] sollte Maria ermessen, daß Gott nichts unmöglich sei, zu thun, denn dem Geheiß seines Wortes müssen alle Dinge gehorsam sein, ob es schon gegen ihre Natur und Brauch ist. Denn der Lauf der Natur vermag Gott, den Schöpfer und Ordner aller Dinge, nicht zu zwingen, daß er ihm gemäß wirken müsse, sondern die Natur, die ihren Gang und Brauch von Gott hat, muß sich zwingen und führen lassen von ihrem Herrn und Gott. Auch leidet sie nichts Unbilliges, wenn ihr Lauf gehemmt oder geändert wird, nicht mehr, als wie wenn irgend einem Arbeiter unter dem Hausgesinde von dem Hausvater befohlen wird, seine Arbeit anders und geschickter zu verrichten. Das heißt dann bei uns ein miraculum, d. i. Wunder, aber an sich selbst, d. h. nach der Wirkung Gottes, ist es kein Wunder; denn wie geschrieben steht, Gott ist nichts unmöglich, in seiner Hand sind alle Dinge, er mag damit schaffen und walten; sie aber dürfen nicht sprechen: Warum hast du mich also gemacht, wie Paulus anzeigt Röm. 4."

„Es vermehrt noch das Lob Maria's, daß der Sohn Gottes, der theilnehmend an den gemeinsamen Schwächen (Preßten), die wir alle von Adam

her mitziehen, wenn auch ohne Sünde, die menschliche Schwachheit (Blödigkeit) auf sich nehmen wollte, mit solcher Unschuld von der reinen Jungfrau Maria hat geboren werden wollen, mit welcher er all unsere Schuld bezahlte. Das aber ist von Anfang der Welt an keinem Weibe je geschehen, daß sie einem Kinde das Leben gab, das keine Sünde auf sich hatte, oder das sie ohne Sünde empfangen hätte. ... Das muß eine überschwängliche Unschuld sein, die anderen Menschen ihre Schuld abnimmt, darum hat wohl niemand sie besessen als allein der Sohn Gottes. Daß er aber mit solcher Unschuld von der hl. Maria geboren wurde, ist nicht der kleinste, sondern der größte Ruhm unter all ihren Ehren und ihrem Lobe. Denn die größte Ehre, die sie hat, hat sie von ihrem Sohn, und diese erfreut sie auch am meisten, wie sie selbst es ausspricht in ihrem Lobgesang Magnificat. ..." An dem damals schon mit vieler Andacht gefeierten Glaubenssatze der unbefleckten Empfängniß hatte er sich damit vorbeigewunden, ohne ihn zu bekennen, aber auch ohne ihn zu läugnen, ja absichtlich durch ähnlich lautende Wendungen den nichttheologischen Zuhörer darüber in Täuschung erhaltend, daß er selbst diesen Lehrsatz nicht verfechte. Er steht nicht an, Maria die „unbefleckte Magd" zu nennen, und ruft selbst aus: „Wer hätte je Gott mögen lieber werden als die einzige Jungfrau Maria!" Das Aufjubeln ihrer Seele beim Magnificat aber wird sorgfältig motivirt, theils aus der Heiligkeit des Kindes, das sie trug, theils daraus, „daß sy vermählet vnnd dennocht ein magt bliben ist in die ewigkeit". Auch das „gebenedeit bist du unter den Weibern" sucht er so zu erklären, daß deshalb an einen weitern außergewöhnlichen Gnadenvorzug nicht zu denken sei; doch auch hierbei drückt er sich sehr vorsichtig aus.

Nachdem ihre Gnadenvorzüge festgestellt sind, geht er dazu über, die Tugendbeispiele Maria's zu beleuchten, die in der Heiligen Schrift berichtet oder angedeutet werden. Er thut dies oft in einer recht glücklichen Weise, nur daß gehässige Anwendungen gegen die Kirche, den Ablaß, den Clerus u. s. w. den Eindruck immer wieder stören. Er schildert ihre Demuth und Züchtigkeit beim Engelsgruß, ihr „in Gott gelassenes Gemüth", „ihr gar vertrautes Herz in Gott", ihr „männliches Herz", da sie, nachdem alle Menschen ihn verlassen, ihrem Sohne nachgefolgt ist bis ans Kreuz. „Nicht mit solchem Heulen und Ungestalt, als ihr die närrisch Lehrenden mit einem erdichteten Buche des Anselmus nachgesagt haben, denn wenn sie so jämmerlich sich gehalten, so wäre es ja gar so große Blödigkeit gewesen, unter das Kreuz zu kommen, sondern der innere Glaube, den der Geist Gottes in ihrem Herzen aufrecht hielt, hat in ihr Zweifel und Abfall nicht aufkommen lassen, während sie männlich, wenn auch schmerzlich, dem Tod des eigenen Kindes zusah, ohne im Glauben zu wanken oder abzulassen, wiewohl sie alle Menschen gegen ihn wüthen sah." Alle Geheimnisse ihres Lebens werden so betrachtungsweise durchgesprochen. Auch der „fromme Mann Joseph", der „zu geschickter Hilff ist ihr zugegeben und vermählet" und „alle Dinge gar komlich anschickte", kommt dabei zu Ehren. Zwingli schließt, daß sich nichts dagegen einwenden lasse, wenn ein Christ mit dem Ave Maria die Mutter Gottes grüße. „Daß das göttliche Werk [der Erlösung] desto mehr Glauben und Ehre hätte, hat

Er von der reinen Jungfrau Maria geboren werden wollen, und die wahre menschliche Schwäche auf sich nehmen, wenn auch ohne alle Sünde, damit wir daraus ersehen, daß die jungfräuliche Geburt und Empfängniß von dem Heiligen Geist ohne jeden Zweifel für alle unsere Schuld der Gerechtigkeit Gottes bezahlen möge. Und siehe, das ist der Anfang gewesen alles unseres Heils, daß der Engel, von Gott gesendet, Maria, die reine Jungfrau, also angeredet und gegrüßt hat: Ave Maria ..."

Sein eigenes Glaubensbekenntniß aber spricht Zwingli dahin aus: „Daß ich festiglich glaube nach den Worten des heiligen Evangeliums, daß eine reine Jungfrau uns den Sohn Gottes geboren und in der Geburt und auch danach in alle Ewigkeit eine reine, unversehrte Jungfrau geblieben ist. Ich vertraue auch festiglich, daß sie von Gott erhöht sei über alle Geschöpfe, sowohl der Seligen als der Engel, in der ewigen Freude."

Zum Sklavenhandel in Afrika. Auf der Mainzer Generalversammlung der Katholiken Deutschlands äußerte sich P. Horne, Superior der ostafrikanischen Mission, über den gegenwärtigen Stand des Sklavenhandels in Afrika dahin: „Die Sklavenjagden haben wohl aufgehört, wo Missionsstationen gegründet sind, wohl auch in nächster Nähe der Karawanenstraßen. Aber wo der Europäer seinen Fuß noch nicht hingesetzt hat, da ist alles noch wie früher." Jüngst eingetroffene Nachrichten aus Marokko lassen die Wahrheit des letzten Satzes in greller Beleuchtung erscheinen. Wir lesen in einer der neuesten Nummern des „Globus" (1892, Nr. 9): „Der Sklavenhandel in Marokko befindet sich in einem blühenden Zustande, wie ein von der British- and Foreign Anti-slavery Society veröffentlichter Brief aus Marokko vom Juni 1892 beweist. Ende März langte in Tenduf (südlich von Marokko in der Sahara) eine Karawane aus Timbuktu an, welche keine Waaren, wohl aber 4000 Sklaven, namentlich junge Mädchen und Knaben, brachte. So groß war infolge dessen die Zufuhr von Sklaven in der Stadt Marokko, daß, statt zweimal in der Woche, der Sklavenmarkt vom 25. April bis 14. Mai täglich abgehalten wurde; dabei gingen die Preise herab und schwankten von 200 bis 280 Mark pro Kopf. Die 43 Kaids, welche während des Ramadanfestes in die Stadt kamen, um dem Sohne des Sultans Geschenke zu bringen, kauften ein jeder für diesen drei Mädchen und zwei Knaben, zusammen über 200 Sklaven. Und dieser Sohn steht im Rufe großer Grausamkeit und arger Laster, so daß das Loos jener Sklaven kein beneidenswerthes sein wird. — Im Verlaufe von zehn Tagen wurden über 800 Sklaven an auswärtige Händler verkauft, die vom Rif, aus Tafilet und aus anderen entfernten Gegenden eingetroffen waren. Der Briefschreiber war selbst Zeuge, wie drei junge Negermädchen, die aus sehr ferner Gegend stammten und deren Sprache man nicht verstand, trotz ihres Widerstandes und Weinens auseinandergerissen und eine jede an einen Herrn verkauft wurden."

Die Idee der Gerechtigkeit in den socialistischen Systemen.

(Schluß.)

---

8. In Deutschland waren es namentlich Karl Robbertus[1] und Ferdinand Lassalle[2], welche sich des Gegensatzes zwischen Arbeitsertrag und Arbeitslohn zum Zwecke einer heftigen Kritik der gegenwärtigen Eigenthumsordnung und des Lohnsystems bedienten.

Robbertus zufolge ist alles Einkommen entweder Arbeitslohn oder Rente. Als Rente gilt ihm „alles Einkommen, das ohne eigene Arbeit, lediglich auf Grund eines Besitzes bezogen wird“[3]. Diese Rente entsteht aus einem wirthschaftlichen und aus einem positiv gesetzlichen Grunde. Der positiv gesetzliche Grund ist das Privateigenthum am Boden und an den Kapitalgegenständen, vermöge dessen die Arbeiter nicht zu den Productionsmitteln kommen können, wenn sie nicht ihr Product den Herren des Bodens und Kapitals überlassen[4]. Wirthschaftlich aber erklärt sich die Rente daraus, daß der Arbeiter mehr hervorbringt, als zu seinem Lebensunterhalt nöthig ist, mehr an Werth erzeugt, als er an Lohn erhält. Die Rente ist darum eine Erbeutung, ein Raub am Producte fremder Arbeit[5]. Ja, das Unrecht wächst sogar immer mehr,

---

[1] Karl von Robbertus-Jagetzow, geb. 1805, gest. 1875. Er blieb reiner Theoretiker, ohne sich je an der Agitation zu betheiligen. Nachdem er nur kurze Zeit am öffentlichen Leben theilgenommen, zog er sich auf seine Güter zurück und lebte nur seinen Studien.

[2] Ferdinand Lassalle, der bekannte Agitator, geb. 1825, gest. 1864 infolge eines Duells.

[3] „Zur Beleuchtung der socialen Frage.“ 1875. S. 32. — Vgl. Edmond's „Practical, Moral and Political Economy“. 1828. p. 114: „Revenue is what costs the receiver no labour, it is generally derived from property in lands, houses, money, machinery etc.“ — Vgl. A. Menger a. a. O. S. 83. Anm. 6.

[4] Genau so Proudhon, Oeuvres complètes. T. VI. p. 174. Vgl. Robbertus, „Sociale Frage“. S. 33. 77—94.

[5] „Sociale Frage.“ S. 150.

da der Arbeiter auf die Lebensnothdurft beschränkt bleibt, während die Productivität der Arbeit durch Erfindungen und Entdeckungen stets gesteigert wird. Rodbertus hat dem Rechtsinstitute des Privateigenthums gegenüber, das er solcher Verbrechen zieh, eine schwankende Stellung eingenommen [1]. In dem posthumen Werk „Das Kapital" zieht er jedoch klar die logisch nothwendige Folgerung aus seiner Lehre, indem er die Beseitigung des privaten Kapitaleigenthums — durch Ablösung — verlangt [2].

Der theoretische Ausgangspunkt der Rodbertus'schen Lehre ist seinem eigenen Geständnisse nach der „von Smith in die Wissenschaft eingeführte und von der Ricardo'schen Schule noch tiefer begründete" Satz, „daß alle Güter wirthschaftlich nur als Producte der Arbeit anzusehen sind, nichts als Arbeit kosten" [3].

Wir haben an einer andern Stelle dieser Zeitschrift bereits dieses unbewiesene und unbeweisbare Axiom des liberalen Oekonomismus einer eingehenden Kritik unterzogen [4]. Hier möge es genügen, kurz auf die besonderen Erläuterungen hinzuweisen, welche Rodbertus der Ricardo'schen Werththeorie beifügt.

Es ist ein Irrthum, wenn Rodbertus die Arbeit als „die einzige Urkraft" und als den „einzigen Uraufwand" bezeichnet, „mit dem die menschliche Wirthschaft haushält" [5]. Auch die Natur ist eine Urkraft, und der Mensch geht mit allen Gütern haushälterisch um, die nur in beschränkter Menge vorhanden sind, mögen sie allein von der Natur geboten werden oder zu ihrer Erzeugung noch überdies der menschlichen Arbeit bedürfen.

Unbegreiflich ferner wird es jedem erscheinen müssen, wie ein so scharfer Denker lediglich die materielle Arbeit als wertherzeugend hinstellen konnte. Ist es ja doch sonnenklar, daß bei der Erzeugung von Tauschwerthen sehr viel auf die geistige Leitung des ganzen Betriebes, auf die geschickte Berechnung der Bedürfnisse des Marktes u. s. w. ankommt. Wollte aber Rodbertus die Production lediglich von ihrer

---

[1] Vgl. Rodbertus, „Zur Erklärung und Abhilfe der heutigen Creditnoth des Grundbesitzes". 2. Ausg. Jena 1876. II. S. 273 f. 302 Anm.

[2] „Das Kapital." Aus Rodbertus' Nachlaße herausgegeben von A. Wagner und Kozak. Berlin 1884. S. 116 ff.

[3] „Sociale Frage." S. 68 f.

[4] Bd. XLI. S. 41 ff.

[5] „Zur Erklärung und Abhilfe." II. S. 160 Anm.

materiell-technischen Seite aus betrachten, dann mußte er folgerichtig auch insbesondere den Maschinen Productivität zuschreiben. Es ist ja allerdings richtig, daß die Maschine nicht in Thätigkeit übergeht ohne Mitwirkung des Arbeiters. Die Locomotive wird nicht pfeifen, wenn der Maschinist nicht an der Pfeife zieht. Ist aber diese Bedingung erfüllt, dann pfeift nicht der Maschinist, sondern die Maschine. Die Arbeit ist nothwendige Bedingung für die Wirkung der Naturkräfte, sie ist überdies Ursache, ja die vornehmste Ursache im Productionsprocesse; aber sie ist nicht die einzige Ursache, nicht allein productiv.

9. Auch Lassalle konnte sich für seine Lehre vom „ehernen Lohngesetze" auf den liberalen Oekonomismus berufen. „Alle großen Oekonomen aller civilisirten Völker haben einstimmig dieses Gesetz anerkannt." So hatte Rodbertus an den „Allgemeinen deutschen Arbeiterverein" geschrieben, und Lassalle ruft diese großen Oekonomen einzeln mit Namen auf, einen J. B. Say, Ricardo, J. Stuart Mill, Karl Heinrich Rau, Wilhelm Roscher u. s. w., als unverdächtige Zeugen für die schmachvolle Lage der Arbeiter[1]. Nicht nur der volle Arbeitsertrag wird den Arbeitern durch die blutsaugerischen Kapitalisten geraubt, — sie sind überdies in der gegenwärtigen Ordnung auf den bloßen Lebensunterhalt durch ein ehernes Naturgesetz angewiesen, beklagenswerther als Tantalus, der doch wenigstens nicht die Früchte hervorgebracht hatte, nach denen sein dürstender Gaumen vergebens lechzte. „Sie glauben vielleicht, meine Herren", sagte Lassalle in seiner Frankfurter Rede[2], „Sie glauben vielleicht, daß Sie Menschen sind? Oekonomisch gesprochen, und also in Wirklichkeit, irren Sie sich ganz ungeheuer! Oekonomisch gesprochen, sind Sie nichts als eine Waare! Sie werden vermehrt durch höhern Lohn, wie die Strümpfe, wenn sie fehlen; und Sie werden wieder abgeschafft, Ihre Zahl wird durch geringern Arbeitslohn — durch das, was der englische Oekonom Malthus die vorbeugenden und zerstörenden Hindernisse nennt — vermindert wie Ungezieser, mit welchem die Gesellschaft Krieg führt." Es liegt auf der Hand, daß eine so lebhafte und tendenziöse Uebertreibung der traurigen Lage des Arbeiters, wie er fort und fort ausgeraubt werde und für alle seine Mühen nichts erhalte als ein elendes Darbe-Minimum, die Arbeiter aufs höchste erregen mußte. Mit Begeisterung umfaßten viele darum auch die Lassalle'sche Idee, durch Productivgenossenschaften

[1] Leipziger Rede vom 16. April 1863, und „Arbeiterlesebuch". 5. Aufl. S. 5 ff.
[2] „Arbeiterlesebuch" S. 17.

sich den vollen Arbeitsertrag zu erringen. „Wenn der Arbeiterstand", heißt es im „Offenen Antwortschreiben"[1] an das Leipziger Comité, „wenn der Arbeiterstand sein eigener Unternehmer ist, so fällt jene Scheidung zwischen Arbeitslohn und Unternehmergewinn und mit ihr der bloße Arbeitslohn überhaupt fort, und an seine Stelle tritt als Vergeltung der Arbeit der Arbeitsertrag."

Gleichwohl ist die Behauptung, daß unter den heutigen Productionsverhältnissen der Arbeitslohn mit eherner Nothwendigkeit auf die „Erzeugungskosten" des Arbeiters beschränkt bleibe, ein leicht erkennbarer Irrthum.

Zunächst war die Begründung, welche Lassalle dem ehernen Lohngesetze gab, wie auch Marx in seiner Kritik des Gothaer Programms bereits bemerkt, gänzlich verfehlt. Nach Lassalle bewirkt der höhere Lohn Vermehrung des Arbeiterstandes. Infolgedessen tritt wiederum Verminderung des Lohnes ein wegen des stärkern Angebotes von Händen. Die Verminderung des Lohnes aber erzeugt Elend, Hunger und Tod, kurz die Verminderung des Arbeiterstandes und des Angebotes von Arbeit, wodurch dann wieder der Lohn in die Höhe getrieben wird. Die Sache klingt sehr plausibel, ist aber schlechterdings unrichtig. Es ist nämlich unwahr, daß nothwendig eine Vermehrung des Arbeiterstandes einträte, wenn höhere Löhne gezahlt würden, und umgekehrt eine Verminderung bei niedrigem Lohn. Eine höchst dürftig gestellte Arbeiterbevölkerung vermehrt sich erfahrungsgemäß oft sehr stark[2]. Ueberdies treten die Lohnschwankungen viel häufiger und schneller ein, als der Wechsel der Arbeitergenerationen erfolgt. Um zu steigen, wartet der Lohn nicht darauf, daß der Tod Lücken in die Schaar der Arbeiter reiße, und um zu fallen, nicht darauf, daß die junge Generation zum arbeitsfähigen Alter herangewachsen sei.

Allein abgesehen von der besondern Fassung und Begründung, welche Lassalle dem „ehernen Lohngesetze" gab, das Gesetz selbst, in sich genommen, stimmt nicht mit den Thatsachen des alltäglichen Lebens. Es ist schlechterdings unrichtig, daß der Arbeitslohn allgemein nur ein klägliches Darbe-Minimum liefere. Die Lebenshaltung der Arbeiter — ihr standard of life — ist heutzutage im allgemeinen eine unvergleichlich bessere als in früheren Zeiten. Auch jener Lohn, der heute nur den sogen. „Lebensunter-

[1] „Arbeiterlesebuch" S. 19.

[2] Vgl. de Laveleye, „Le Socialisme contemporain". 6e édition. Paris 1891. p. 68.

halt" gewährt, ist keineswegs immer die absolut geringste Summe, von der Menschen leben können [1]. Wenige Glieder des Beamtenstandes sind in der Lage, sich ein Vermögen zu sammeln. Die Bezahlung, die sie erhalten, dient in der Regel zur Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse, zur Bestreitung ihres „Lebensunterhaltes". Gewiß ist der Sold eines Generals höher als der Lohn eines Fabrikarbeiters. Aber das Beispiel zeigt, wie thöricht es ist, sich des Wortes „Lebensunterhalt" zur Beurtheilung von Lohnverhältnissen zu bedienen, ohne Rücksicht zu nehmen auf den Inhalt und Umfang dieses „Lebensunterhaltes", dieser „Existenzbedürfnisse" und wie die Schlagwörter alle heißen mögen. Allerdings Lassalle wollte mehr als bloß eine menschenwürdige Lebenshaltung für den Arbeiter. Im wesentlichen ist er Anhänger des Marx'schen Socialismus. Die Beseitigung aller Klassenunterschiede, aller Verschiedenheit der Stände ist für ihn das letzte Ziel seiner Bestrebungen. Darum läßt er unsere Beweisführung nicht gelten. Was entbehrt der Botokude dabei, wenn er keine Seife kaufen, was entbehrt der menschenfressende Wilde dabei, wenn er keinen anständigen Rock tragen, was entbehrte der Arbeiter vor der Entdeckung Amerika's dabei, wenn er keinen Tabak rauchen, was entbehrte der Arbeiter vor Erfindung der Buchdruckerkunst dabei, wenn er ein nützliches Buch sich nicht anschaffen konnte? Jede Lage bemesse sich immer nur, so belehrt uns Lassalle, durch ihr Verhältniß zu der Lage der anderen Klassen in derselben Zeit. Nun wohl, ist denn die Lebenshaltung der meisten Arbeiter nicht thatsächlich im gleichen Verhältniß mit der Lage der anderen Klassen gestiegen? Freilich, wenn man keinen Unterschied des Standes anerkennen will und statt dessen die Gleichheit der Lebenshaltung, die vollkommene Gleichheit des Lebensgenusses fordert, wenn man all das Unrecht, all die Unterdrückung, welche die „rohe Gleichmacherei" des Communismus mit sich bringt, als Ideal vor Augen hat, dann mag sogar der höchste und beste Arbeitslohn für Dienstleistungen in fremder Production noch immer als eine schreiende Ungerechtigkeit bezeichnet werden können. Aber aus den Reihen der Arbeiter selbst wird jene Gleichheitsforderung mit Entrüstung zurückgewiesen werden. Auch innerhalb des Arbeiterstandes gibt es eine sehr verschiedene Lebenshaltung, entsprechend dem verschiedenen Lohne. Ganz gewiß aber würde die große Zahl der bessergestellten Arbeiter, die eben wegen ihrer größern Leistungsfähigkeit eine bessere Lebenshaltung als ihr gutes Recht, als

[1] Gustav Cohn, „Nationalökonomische Studien". Stuttgart 1886. S. 652 ff.

ihren „Arbeitsertrag" beanspruchen können, die communistische Gleichmacherei auf die Dauer nicht ertragen wollen, vielmehr dürfte wohl den socialdemokratischen Arbeitern kein grimmigerer Feind erstehen können, als diejenigen aus der Mitte der Arbeiterklasse, welche nicht bloß um ihr Hab und Gut gebracht wären, sondern auch um die gerechte, ihren Leistungen entsprechende Belohnung.

Es liegt uns im übrigen ferne, bestreiten zu wollen, daß an manchen Orten und in einzelnen Branchen wahre Hungerlöhne gezahlt wurden und noch gezahlt werden. Allein da handelt es sich nicht um ein „ehernes" Naturgesetz, sondern um einen elenden Mißbrauch, um eine verächtliche Niedertracht, wie sie in einer civilisirten Gesellschaft nicht vorkommen sollte, ohne gebührende Züchtigung zu erhalten. Doch etwas anderes ist es, die Mißbräuche, welche sich an das Lohnsystem anschließen, verurtheilen; etwas anderes, das Lohnsystem selbst principiell als ungerecht verwerfen[1]. Wir stehen auf dem erstern, die Socialisten auf dem letztern Standpunkte, nicht nur Hall, Thompson, Robbertus, Lassalle, sondern ebenfalls die Begründer des sogen. „wissenschaftlichen" Socialismus, Karl Marx und Friedrich Engels.

10. Nach Marx entsteht das Kapital aus dem Mehrwerth; dieser aber bildet sich dadurch, daß der Kapitalist dem Arbeiter einerseits im Lohne nur den Herstellungswerth seiner Arbeitskraft, d. h. den Werth derjenigen Güter erstattet, die nothwendig sind, um den Arbeiter am Leben zu erhalten, andererseits aber aus dem Arbeiter größern Vortheil zu ziehen weiß, als der Lohn beträgt. Würden 6 Stunden Arbeit genügen, um den Herstellungswerth der Arbeitskraft zu erzielen, dann läßt der Kapitalist den Arbeiter 10 oder 12 Stunden arbeiten. Das Kapital ist also „aufgehäufte fremde Arbeit", die dem Kapitalisten nichts, dem Arbeiter aber seinen Schweiß gekostet hat.

Der ganzen Lehre von dem Mehrwerth und der Kapitalbildung liegt offenbar als stillschweigend anerkannt das „Recht auf den vollen Arbeitsertrag" zu Grunde. Eben darum, weil der Arbeiter nicht den ganzen Ertrag seiner Arbeit bekommt, wird die Kapitalbildung als ein Act der „Ausbeutung" hingestellt. Marx mag über die Justice éternelle, auf welche die alten Socialisten sich immer beriefen, spotten wie er will, — unwillkürlich stellt er sich recht oft auf denselben Standpunkt, da es nun einmal dem Menschen, auch wenn er Karl Marx heißt,

---

[1] Vgl. „Arbeitsvertrag und Strike" von Aug. Lehmkuhl S. J. Freiburg 1891.

natürlich bleibt, an die wirthschaftlichen Verhältnisse den Maßstab der Billigkeit und Gerechtigkeit zu legen.

Marx und Engels fühlten indessen offenbar das unwiderstehlichste Bedürfniß, „Gründer" einer neuen „Wissenschaft" zu werden. Mit wahrhaft ängstlicher Sorgfalt sind sie darum bemüht, Unterschiede hervorzuheben zwischen sich und den anderen Socialisten, welche sie eigenthümlicherweise als „Utopisten" [1] bezeichnen.

Es entbehrt nicht des Interesses, diese Verschiedenheiten im einzelnen zu betrachten.

a) Die Utopisten construirten eine zukünftige vollkommene, vernünftige und gerechte Gesellschaftsordnung aus dem Kopfe. Marx abstrahirt die Elemente der neuen Epoche aus der Beobachtung des Zersetzungsprocesses der bürgerlichen Gesellschaft. Darum ist der „wissenschaftliche" Socialismus mit Nothwendigkeit äußerst karg und zurückhaltend, wenn es sich darum handelt, Aufschlüsse über die Zukunftsgesellschaft zu geben. Sie ist für ihn selbst, was die speciellen Gestaltungen der neuen Organisation betrifft, eine Hieroglyphe. Die Ausbildung der Details überläßt er vielmehr der zukünftigen, naturnothwendigen und darum unbeeinflußbaren Entwicklung [2]. Bebel in seinem Buche über „die Frau" ist „Utopist", nicht Marxist.

b) Die älteren Socialisten machten Propaganda für ihre Ideen und suchten, wie Robert Owen, Proudhon, durch Musterexperimente die Durchführbarkeit ihrer socialen Systeme darzuthun. Sie wollten dadurch die ganze Gesellschaft, namentlich die höheren Klassen, für ihre Pläne gewinnen, da ja deren Durchführung der ganzen Gesellschaft unmittelbar zum Heile gereichen müßte. Sie kritisirten deshalb die bestehende Ordnung aufs lebhafteste, verwarfen dieselbe als unvernünftig und im Widerspruch stehend mit den ewigen Principien des Rechts, der Freiheit und Gleichheit, genau so, wie die rationalistische Philosophie des 18. Jahrhunderts die feudale Gesellschaft bekämpft und verworfen hatte.

Die Begründer des „wissenschaftlichen" Socialismus sind rücksichtsvoll genug, dem „kritisch-utopistischen Socialismus" aus dieser seiner „Un-

---

[1] Auch Robbertus gehört Engels zufolge zu den „Utopisten". Vgl. Marx, „Das Kapital". II. Hamburg 1885. Einleitung S. XXI.

[2] Vgl. G. Adler in Hildebrands „Jahrbücher". Dritte Folge. I. Band. 2. Heft. 1891. S. 215. Engels, „Dühring". 2. Aufl. S. 242 ff., und „Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft". 4. Aufl. Berlin 1891. S. 7 ff.

vollkommenheit" keinen Vorwurf zu machen. „Dem unreifen Stand der kapitalistischen Production, der unreifen Klassenlage entsprachen unreife Theorien."[1] Als St.-Simon, Fourier, Owen schrieben, war eben die kapitalistische Production noch nicht zur vollen Ausbildung gelangt und die Organisation der Proletarier zur Klasse und damit zur selbständigen politischen Partei noch nicht vollendet. Rodbertus und Proudhon aber lebten nicht in dem richtigen „Milieu", nicht in England, wo die kapitalistische Production ihre höchste Entfaltung besaß. So kam es, daß alle Socialisten, die nicht Marx und Engels hießen, im Grunde genommen nur eitle Schwätzer blieben, während umgekehrt bei Marx und Engels allein die beiden unentbehrlichen Voraussetzungen der Erkenntniß des wahren Socialismus zusammentrafen: persönliche Genialität und das richtige Milieu. Die „Entdeckung" der materialistischen Auffassung und des Mehrwerthes[2], der allgemeinen Bewegungsgesetze der Weltgeschichte und der speciellen Bewegungsgesetze der kapitalistischen Epoche war also kein bloßer Glücksfall, sondern „ein aus dem Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung mit Nothwendigkeit folgendes, unvermeidliches Ereigniß"[3]. Sie hätte durchaus nicht 500 Jahre früher stattfinden können, sondern war auf den Zeitraum vom 2. Mai 1818 bis zum 14. März 1883, also genau auf die Lebenszeit von Karl Marx, „naturnothwendig" angewiesen.

Dieser einzig wahre Socialismus nun, allein echt zu haben bei Marx & Engels, kennt, weil auf Hegel'scher Philosophie beruhend, keine ewigen Principien des Rechts, keine justice éternelle. Diese können darum auch nicht den theoretischen Stützpunkt seiner Kritik und seiner Forderungen bilden. Freilich verschließen sich die „wissenschaftlichen" Socialisten keineswegs der Erkenntniß, daß „die bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen unvernünftig und ungerecht sind". Allein das ist nur „ein Anzeichen davon, daß in den Productionsmethoden und Austauschformen in aller Stille Veränderungen vor sich gegangen sind, zu denen die auf frühere ökonomische Bedingungen zugeschnittene gesellschaftliche Ordnung nicht mehr stimmt"[4], — genau so, wie man auch ein Beinkleid „unvernünftig" und „ungerecht" nennen kann, dem der hoffnungs-

---

[1] Engels, „Entwicklung" S. 11. Vgl. „Communistisches Manifest." 3. Aufl. S. 22 f.

[2] Nota bene in den Schriften William Thompsons „entdeckt".

[3] Engels, „Die Entwicklung" S. 9.

[4] Ebendas. S. 27.

volle Weltbürger entwachsen ist. Aber nicht wegen dieser „Ungerechtigkeit“ fordert das Proletariat, bezw. Herr Marx, eine Neuordnung der Verhältnisse. Er constatirt lediglich die rein historische Thatsache jener Widersprüche und weist nach, wie die kapitalistische Gesellschaft mit „dialektischer“ Nothwendigkeit ihrem Untergang entgegeneilt, eben weil die alten, überlieferten Formen nicht mehr dem ökonomischen Inhalt der Gesellschaft entsprechen.

Doch auch dem Proletariat muß seine active Rolle zugewiesen werden. Der „wissenschaftliche“ Socialismus hat ja erkannt, daß der Klassenkampf der alleinige Träger der großen historischen Umwälzungen ist. Nicht durch den Staat, nicht durch die anderen Klassen, die, nach dem liebenswürdigen Ausdruck des Gothaer Programms, „nur eine reactionäre Masse sind“, vollzieht sich die Befreiung des Proletariats, sondern durch die unterdrückte Klasse selbst. Sie muß, wie das Gothaer und das Erfurter Programm übereinstimmend lehren, „das Werk der Arbeiterklasse sein“. Damit hat aber der „wissenschaftliche“ Socialismus den Keil in sein eigenes Fleisch getrieben. Die „Negation der Negation“ beginnt auch mit ihm ihr zerstörendes Spiel zu treiben. Die „Taktik“ tritt in Widerspruch mit dem fundamentalsten Lehrsatze, mit der „materialistischen Geschichtsauffassung“! — Warum das? —

Die materialistische Geschichtsauffassung kennt nur eine mit dunkler Naturnothwendigkeit sich vollziehende Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. Die Taktik setzt den freien Menschen voraus. Das ist der Widerspruch, an dem der „wissenschaftliche“ Socialismus zu Grunde gehen wird, vielleicht nur, um einer andern socialistischen Theorie oder dem Anarchismus Platz zu machen.

Und dürfen die Marxisten sich etwa darüber beklagen, daß sie nicht ewig das Heft in der Hand behalten werden? Nach ihrer eigenen Lehre jedenfalls nicht, die ja nichts Beständiges anerkennt in der realen Welt und im Reiche der Ideen, der zufolge alles den Keim seines Unterganges schon in sich trägt — „die Negation der Negation“.

Was wir hier nur kurz angedeutet, ist keine bloße Ahnung unsererseits, sondern bereits eine Thatsache, die vor aller Augen sich vollzieht. Kaum hatten die Marxisten ihr Ziel erreicht, auch die letzten Reste des Lassalleanismus aus dem Programm entfernt, kaum war Liebknecht als Redacteur des Centralorgans der Partei in Berlin, der ehemaligen Hochburg der Lassalleaner, eingezogen, da begannen auch schon die Fragen

der Taktik die allmähliche Losreißung der süddeutschen Socialdemokratie von der norddeutschen vorzubereiten.

Zwar hält v. Vollmar die socialistische Gesellschaft noch als „Ziel" vor Augen; aber dieses Ziel soll erreicht werden nicht durch den „naturnothwendigen", unabwendbaren Zersetzungsproceß der bürgerlichen Gesellschaft, sondern durch eine organische Umbildung der gegenwärtigen Ordnung, ohne daß gerade dabei die Gewalt als Geburtshelferin der neuen Zeit zu fungiren brauchte. Consequent erblickt darum v. Vollmar in dem Arbeiterschutz u. dgl. keine bloßen Nothbehelfe, wie die Marxisten, sondern einen realen, gesellschaftlichen Fortschritt, eine Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Auch ist der Führer der süddeutschen Socialdemokraten einer fiscalischen Stärkung des gegenwärtigen, immer mehr demokratischen Staates durch staatssocialistische Maßregeln keineswegs abgeneigt, während alle Forderungen der Marxisten an die gegenwärtige Gesellschaft nur die Stärkung des Proletariates als nächstes Ziel der Taktik verfolgen.

Die Ansichten v. Vollmars sind offenbar vernünftiger als die Bebels und Liebknechts, aber sie sind weniger marxistisch und darum von dem Berliner Ketzergericht scharf censurirt worden. Es wird sich nur noch zeigen müssen, ob v. Vollmar Charakter genug besitzt, der Tyrannei der Berliner Marxisten gegenüber Widerstand zu leisten.

Auf der andern Seite stehen die „Jungen", welche dieselben Vorwürfe gegen die Parteileitung schleudern, mit denen diese gegen v. Vollmar operirt: Abfall von dem Revolutionsgedanken des Marxismus und Uebergang zum „Parlamenteln" und zu dem schwächlichen Evolutionismus der französischen Possibilisten.

So rächt sich die justice éternelle wegen des nicht gerade sehr ehrenhaften Spieles, welches die Marxisten mit den Lassalleanern getrieben haben, und so wird dereinst auch der Zukunftsstaat, wenn er überhaupt Existenz erlangen sollte, nach kurzer Zeit an seiner Ungerechtigkeit zu Grunde gehen müssen.

Heinrich Pesch S. J.

Die englische Königin Elisabeth und ihre neueste deutsche Biographie.

Eine schlichte Darstellung der Ereignisse, welche sich während der langen Regierung Elisabeths (1558—1603) abspielten, und eine eingehende Darlegung des Verhältnisses der Königin zu ihren Zeitgenossen ist ein dringendes Bedürfniß, dem weder die kurze Biographie von Beesly (Queen Elizabeth. London 1892) noch das mit größeren Prätensionen auftretende Werk von Moritz Brosch (Geschichte Englands. VI. Band. Gotha 1890) abgeholfen hat. Die Darstellung des letzteren kann streng genommen weder eine Geschichte Englands im 16. Jahrhundert noch eine Biographie genannt werden; denn nach beiden Beziehungen hin ist dieselbe zu unvollständig und skizzenhaft. Der beste Titel wäre wohl: Reflexionen und Ansichten über die englische Geschichte. Wir können hier nicht das ganze Buch auf seinen Werth hin prüfen und müssen uns selbst bezüglich der Regierung Elisabeths auf einige Punkte beschränken. Unsere Bemerkungen bezwecken, den Leser in den Stand zu setzen, über die Wissenschaftlichkeit der Brosch'schen Leistung ein selbständiges Urtheil zu fällen.

Es ist wohl allgemein zugegeben, daß Elisabeth dem spanischen König Philipp die Erhaltung ihrer Krone dankt; daß ohne ihn Frankreich England angegriffen und die Unzufriedenheit der Katholiken zum Sturze der bestehenden Regierung benutzt hätte. Die Zeugnisse von Anhängern sowohl als Gegnern der Königin verurtheilen in scharfen Ausdrücken die Tollkühnheit der Königin und namentlich die Thorheit ihrer Buhlschaft mit Robert Dudley, einem verheirateten Mann, den sie zu ehelichen gedachte, obgleich man allgemein annahm, er hätte seine Frau umbringen lassen, um zu einer Heirat mit der Königin schreiten zu können. Diese wichtigen Punkte werden kaum berührt; ebensowenig ihr Verhältniß zu ihren Ministern Burghley und Walsingham und zu ihren Günstlingen und der verderbliche Einfluß derselben. Broschs Darstellung macht den Eindruck, als sei es darauf abgesehen, alle Thatsachen, welche mit dem idealen Bilde, das Brosch sich von der Königin entworfen hat, nicht stimmen, nach Möglichkeit zu verschleiern. Dabei begegnet es ihm freilich nicht selten, daß er sich in Widersprüche verwickelt. An einigen Stellen wird Elisabeth als die Vorkämpferin der Reformation dargestellt, an anderen als jeder Religion bar;

das eine Mal ist sie frei von Selbstsucht, voll des edelsten Patriotismus und einzig auf die Wohlfahrt der Nation bedacht, ein anderes Mal werden ihr Geiz, ihr Eigensinn und ihre thörichte Vorliebe für ihre Günstlinge getadelt. So sehr sich Herr Brosch auf die Kunst des Todtschweigens versteht, so kann er doch nicht alle unliebsamen Thatsachen verheimlichen.

Daß Herr Brosch der katholischen Partei volle Gerechtigkeit nicht werde widerfahren lassen, darauf durfte man sich zum voraus gefaßt machen; daß er aber an verschiedenen Stellen behauptet, das Auftreten der Katholiken und ganz besonders die Excommunication der Königin durch Pius V. hätten die Regierung zur Verfolgung gezwungen, muß jeden Kenner dieser Periode befremden. Die Einkerkerung der katholischen Bischöfe, die Verbannung der Geistlichen, welche den Suprematseid nicht leisten wollten, das Verbot des katholischen Gottesdienstes, die Auferlegung schwerer Geldstrafen wegen Abwesenheit vom protestantischen Gottesdienst, der Ausschluß der Katholiken von Aemtern und Würden und andere empörende Plackereien wurden nicht erst 1570 in Anwendung gebracht; auch traf die Verfolgung nicht nur die „angriffsweise vorschreitenden Glieder der Glaubensschaar". — Es klingt ganz sonderbar, wenn Herr Brosch behauptet: „Es gehörte nicht viel Mutterwitz und keineswegs ein starkes Ausmaß von Glaubensverläugnung dazu, in den ersten 13 Jahren der Zeit Elisabeths als Katholik zu leben. Es gab solche unter den Höflingen der Königin, es gab ihrer die Menge im Lande, die lediglich Sicherheit zu geben hatten für ein correctes Verfahren." Daß es Katholiken am Hofe und auf dem Lande gegeben, beweist nur, daß die Zahl der Katholiken zu groß, daß ihr Einfluß zu bedeutend war, als daß man sofort mit aller Strenge gegen sie hätte einschreiten können, besonders im Norden; keineswegs, daß sie nicht verfolgt und Geldbußen zu zahlen gezwungen wurden. Hätte Brosch die Werke eines Dodd Tierney, Morris und Bridgett studirt, oder auch nur die Epistolae Tigurinae, welche von Anhängern der Reformation an ihre Freunde in der Schweiz geschrieben wurden, dann hätte er sich von der Unrichtigkeit seiner Annahme überzeugen können. Die katholische Reaction war nicht spurlos am Volke vorübergegangen, wie Herr Brosch, der ja so gerne venetianische Urkunden citirt, aus den Briefen Schifanoya's hätte ersehen können. Selbst in London waren die Kirchen mit Betern angefüllt, so daß viele Katholiken erstaunt waren über den Eifer des Volkes. Noch schwerer ins Gewicht fallen die Klagen eines Jewel und anderer Reformatoren, daß sie nichts

ausrichteten, und ihr Drängen bei der Regierung, man solle zu Gewaltthaten schreiten.

Viele ließen sich freilich schwach finden, besuchten den protestantischen Gottesdienst und leisteten den Suprematseid, indem sie sich einredeten, daß sie trotzdem Katholiken blieben. Die Zahl dieser Schwankenden und Lauen war wirklich sehr groß; aber Brosch übertreibt jedenfalls, wenn er behauptet (S. 450): „Wirklich eifrige Katholiken oder Protestanten gab es nur wenige. Für den Beginn von Jakobs I. Regierung schätzte der Cardinal Bentivoglio die Zahl der ersteren auf ein Dreißigstel, die der letzteren auf ein Fünftel der Gesammtbevölkerung.“ Es ist eine höchst seltsame Beweisführung, von der Regierung Jakobs I. einen Rückschluß auf die religiösen Verhältnisse beim Regierungsantritt Elisabeths zu machen und anzunehmen, die Zahl der Katholiken habe innerhalb der 40 Jahre blutiger Verfolgung nicht abgenommen. Es ist bekannt, daß die Kinder gegen den Willen der katholischen Eltern protestantisch erzogen wurden; daß Eltern, welche ihre Kinder ins Ausland schickten, schwer bestraft wurden; ferner, daß freie Auswanderung nicht erlaubt war. Wer trotzdem auswanderte, verlor sein Vermögen. Daß übrigens nur 183 Geistliche den Suprematseid verweigert hätten und daß die Zahl der Geistlichen sich auf 9000 belaufen habe, ist grundfalsch, wie wir anderswo bewiesen haben. Und wenn es weiter heißt: „Die Zahl der Flüchtlinge im Jahre 1576 soll nach Egerton Papers p. 63 nur 59 betragen haben“, so ist auch diese Zahl sicher falsch; die Zahl der Engländer, welche in den für die englische Nation gestifteten Collegien studirten, belief sich auf viele Hunderte. Darin bestand der große Unterschied zwischen der Verfolgung der Katholiken in England und der Verfolgung der Protestanten in katholischen Ländern, daß die Protestanten mit Hab und Gut auswandern durften, daß aber in England jeder Versuch auszuwandern schwer gestraft wurde. Jeder Kenner der englischen Geschichte weiß, wie sorgfältig die Häfen bewacht wurden, wie schwierig es war, sich auf den Continent zu flüchten.

Sehr sonderbar ist die folgende Darlegung: „Die verschiedenen katholischen Verschwörungen gegen Elisabeths Leben waren das Werk einzelner Fanatiker, und zu einem Volksaufstand haben die Katholiken es während dieser Regierung ein einziges Mal gebracht. Die Bewältigung desselben zeigt klärlich, daß die Macht der Aufständischen eine geringe war, weil die Masse der englischen Katholiken schwach im Glauben gewesen ist.“ Man macht den Katholiken den Vorwurf, sie könnten keine

gehorsamen und loyalen Unterthanen sein, weil sie den Papst als geistliches Oberhaupt anerkennten. Von Brosch werden sie als schwach im Glauben bezeichnet, weil sie sich nicht in Masse den Aufständischen anschlossen. Es macht fast den Eindruck, als ob Herr Brosch Aufstände gegen die zu Recht bestehende Regierung einfachhin billigte, wenn dieselben im Interesse irgend einer religiösen Partei sind. So hat er kein Wort des Tadels für die protestantischen Rebellen Schottlands und ihre gewaltsame Unterdrückung der Katholiken; denn, meint er, die Katholiken würden dasselbe gethan haben, wenn sie die Macht dazu gehabt hätten.

Anderswo schreibt Herr Brosch: „Der schottische Protestantismus verfocht dem katholischen Clerus gegenüber die ersten Grundsätze und einfachsten Regeln der Sittlichkeit. Namentlich die höhere katholische Geistlichkeit war in einem abschreckenden Zustand der Entartung, dem als verlockendes Gegenbild der tugendhafte oder Tugend heuchelnde Ernst des Protestantismus sich darbot. Die Verachtung, in welche die katholischen Kirchenhirten beim Volke gesunken waren, trieb die Heerde der Gläubigen in die protestantischen Bethäuser, wo auf öffentliches Aergerniß auch öffentliche Buße gesetzt war" (S. 463—464). Prüfen wir diese Behauptungen des Herrn Brosch. Der Protestantismus soll die einfachsten Regeln der Sittlichkeit verfochten haben? Die meuchlerische Ermordung des Cardinals Beaton durch eifrige Protestanten, die Verheiratung der vom alten Glauben abgefallenen Welt- und Ordensgeistlichen, das unlautere zügellose Leben so vieler Freunde der Reformation kann man wohl kaum ein mannhaftes Eintreten für die Gesetze der Sittlichkeit nennen. Bekanntlich sind so viele katholische Priester abgefallen und haben sich als Prediger anstellen lassen, weil die von dem katholischen Nationalconcil erlassenen Gesetze strenge Beobachtung der Keuschheit einschärften. Daß das Anziehen des Predigertalares aus sittenlosen und zügellosen Geistlichen engelreine Prediger gemacht, scheint doch unglaublich. Wären die katholischen Geistlichen so sittenlos gewesen, dann hätte der ernste und „sittenstrenge" Knox sie nicht anstellen dürfen. Die sittliche Entartung des schottischen Volkes, namentlich des Adels, erhellt aus den unzweideutigsten Zeugnissen von Katholiken und Protestanten; der tugendhafte Ernst des Calvinismus konnte daher wenig Verlockendes für Adel und Volk haben, und noch viel weniger „der Tugend heuchelnde Ernst" des Calvinismus. Die Geschichte zeigt uns, daß die Laien nur zu geneigt sind, die Laster des Clerus nachzuahmen, und daß sie in der Regel nur zu dem Zwecke die Fehler ihrer Vorgesetzten tadeln, um so ungescheuter ihren Lüsten fröhnen zu können. Daß dies

auch in Schottland der Fall gewesen, daß auch die Schotten nicht freiwillig in die Bethäuser sich drängten, erhellt aus den Strafgesetzen, die schon frühe gegen alle die in Anwendung gebracht wurden, welche dem Gottesdienste nicht von Anfang bis Ende beiwohnten, und die von Zeit zu Zeit verschärft wurden. Das Nähere hierüber findet sich bei Tyndal (New Fragments) und Masson (Edinburgh Sketches and Memories. 1892).

Nach Brosch (S. 569) folgt die katholische Partei schon 1572 den vom Jesuitenorden gegebenen Impulsen; dagegen wird uns S. 577 berichtet, „daß auf Allens Begehr zwei Jesuiten, Parsons und Campion, nach England geschickt wurden, den Eifer der Gläubigen wachzuhalten". Bei Simpson, Jessop und Knox hätte Herr Brosch erfahren können[1], daß der Jesuitengeneral sich lange mit seinen Consultoren berieth, ob er die Mission in England annehmen solle; daß die Patres, welche abgeschickt wurden, strenge Weisung erhielten, sich in politische Angelegenheiten nicht einzumischen. Daß Brosch die Stelle aus Knox (das Citat ist falsch — sollte heißen LXVII statt LXVI) verstümmelt, wollen wir ihm hier nicht nachtragen; wohl aber müssen wir den nächstfolgenden Satz rügen: „Campion wird diese Vorsichtsmaßregel schwerlich beobachtet haben, Parsons sicher nicht; denn als dieser glücklich nach Frankreich entschlüpft war, schrieb er ein zum Gebrauch für den päpstlichen Hof bestimmtes Memorandum, in dem er namens der Katholiken Englands Leben und Gut derselben für das gegen Elisabeth gerichtete Unternehmen anbietet." Campion war bekanntlich eine tieffromme, ideale Natur, ein Muster aller religiösen Tugenden, und doch soll er den Gehorsam gegen seine Oberen leichthin verletzt haben! Brosch hätte Campions Leben lesen müssen. Daß aber auch Parsons während seines Aufenthaltes in England sich nicht in Politik eingemischt, nicht gegen die Königin gesprochen, müssen wir so lange annehmen, bis uns ein Beweis vom Gegentheil geliefert wird. Das von ihm, nachdem er England verlassen, abgefaßte Memorandum beweist nur den scharfen politischen Blick und die Beobachtungsgabe Parsons', keineswegs eine Ueber-

---

[1] Ueberhaupt hat Brosch die einschlägige Literatur in durchaus ungenügender Weise benutzt. Es ließen sich leicht Seiten füllen mit Titeln von Schriften, die hätten citirt und studirt werden müssen, sowie von anderen Schriften, welche zu verstehen der Verfasser sich nicht die Mühe genommen hat. Die Entschuldigung Broschs, er habe das handschriftliche Quellenmaterial nicht durchstudiren können, nimmt sich seltsam aus, wenn nicht einmal die gedruckte Literatur benutzt ist; wenn Brosch uns manche von seinen Vorgängern längst widerlegte Irrthümer von neuem auftischt; wenn er auf die Ansichten seiner Gegner nur höchst selten Rücksicht nimmt.

tretung der von dem Generale erhaltenen Weisungen. „Die zwei Jesuiten," so fährt Brosch fort, „verstärkt durch Seminaristen ... brachten neues Leben in die katholischen Kreise, befestigten Schwankende und machten Convertiten: beinahe ein Jahr hindurch trieben sie in London und den Grafschaften ihr Wesen, von der Regierung verfolgt, von laxen oder selbst katholisch gesinnten Regierungsmännern begünstigt." Wer neues geistiges Leben weckt, seine Zuhörer zur Verachtung der Welt und zu den größten Opfern für seinen Glauben anregt, wer durch Wort und Beispiel Selbstverläugnung predigt, der verdient unsere Ehrfurcht, von dem sagen wir nie und nimmer, er treibe sein Wesen; wer einen solchen Mann nicht aufgreift und gefangensetzt, den nennen wir nicht einen laxen Regierungsmann, sondern einen Mann, in dem der Bureaukratismus die edleren menschlichen Gefühle noch nicht erstickt hat.

Wie sehr protestantischer Fanatismus die edleren Gefühle zu beeinflussen, um nicht zu sagen, zu ersticken vermag, zeigt folgende Stelle: „Wer konnte es mit den irischen Bettelmönchen aufnehmen, die barfüßig von Ort zu Ort wanderten, an einem Düngerhaufen oder Bund Stroh als Bette genug hatten; die ihr letztes erbetteltes Stück Brod mit den keltischen Einwohnern theilten, diesen der einzige Trost im Leiden waren und bei aller Versunkenheit in Formeldienst oder selbst Aberglauben es auch dem Blinden verständlich machten, daß auf ihnen ein schwacher Hauch des echten Geistes des Christenthums liege, der Abtödtung des Fleisches, der standhaften Selbsterziehung zu einem künftigen Dasein voll der himmlischen Glorie?" (S. 547, 8.) Wo findet sich denn der kräftige Hauch des echten Geistes des Christenthums? Was fehlt denn noch, wo die Abtödtung des Fleisches, die Selbsterziehung der Seele zu einem künftigen Dasein, die Selbsthingabe an Gott und den Nächsten vorhanden sind? Findet sich bei diesen Bettelmönchen nicht der durch die Werke thätige Glaube und die höchste Gottesliebe? Welches Recht hat also Brosch, Männer, welche das Tugendbeispiel Christi nachahmten, herabzusetzen?

Unter allen katholischen Engländern steht wohl kaum einer höher als Cardinal Allen, der Gründer des Collegs in Douay, der langjährige Vertheidiger der katholischen Interessen. Brosch nennt seine von Lingard (VI, 357) im Auszug mitgetheilte Ermahnung an die Katholiken „ein Denkmal der Unwahrhaftigkeit, zu der er sich vielleicht widerwillig hatte bewegen lassen durch die Kreise der geschworenen Feinde Elisabeths, die von Jesuiten geleiteten Vordertruppen der Gegenreformation" (S. 612),

bezichtigt somit Allen der Lügenhaftigkeit und moralischen Feigheit. Die anstößigsten Stellen in Allens Ermahnung sind wohl die, in welchen er die Buhlschaften der Königin erwähnt. Daß dieselbe Anlaß zu derartigen Anklagen gegeben, wird auch Herr Brosch kaum läugnen. Man geht wohl nicht fehl, wenn man die Schamlosigkeit Elisabeths auf gleiche Linie mit der ihres Vaters stellt. Eine Frau, welche von ihrem 16. bis 56. Lebensjahre in Liebschaften und Intriguen sich einläßt, welche bis zum letzten Lebensjahre in ihrem Palast, oder wenn sie bei den Adeligen der Nachbarschaft auf Besuch ist, sich wie ein ausgelassenes freches Mädchen benimmt, kann sich nicht beklagen, wenn die Welt an ihre Unschuld nicht glaubt. Daß jene „Ermahnung" von Parsons herrühre, wie der den Jesuiten feindselige Lingard annimmt, verdient keine Widerlegung. Allen hatte nicht nöthig, sich mit fremden Federn zu schmücken, und würde jedenfalls ein Schriftstück, das er nicht billigte, nicht veröffentlicht haben.

Es charakterisirt die Kenntnisse des Herrn Brosch, daß er Sander einen Jesuiten nennt; daß er von der Feindseligkeit Pagets gegen die Jesuiten von 1598 nichts weiß; daß er das Märchen glaubt, der Erzpriester Blackwell habe auf das Drängen der Jesuiten hin allen, die bei ihm beichteten, einen Eid abverlangt, sie sollten im Falle der Erledigung des Thrones für die spanische Infantin stimmen (S. 678). Mit einigen Citaten aus den Calendars of State Papers und den venetianischen Depeschen ist noch nicht alles abgemacht; man muß auch die zur Prüfung ihrer Angaben nöthige Kenntniß und kritisches Urtheil besitzen.

Brosch rühmt Elisabeth nach: „Sie wußte die Rolle einer Katholikin oder Protestantin mit gleicher Meisterschaft zu spielen — eine vollendete Staatskünstlerin, großer Wirkung sicher und kleine Effecte verschmähend" (S. 589). Er citirt darauf die Worte Greens: „Nie hat es ein Weib gegeben, das so wie sie gänzlich bar gewesen jeden religiösen Gefühls." Katharina von Medici, so führt dann Brosch des weitern aus, sei gleichfalls bald für eine Katholikin, bald für eine Protestantin angesehen worden. Man erwartet nun eine Verurtheilung beider Königinnen, welche mit der Religion frevles Spiel trieben. Doch nein, bei Herrn Brosch muß man sich immer auf etwas Unerwartetes gefaßt machen. Er sagt also: „Beide Fürstinnen hielten auf jener gefährlichen Höhe, wo Starke wie Schwache reine Luft athmen, aber dieselbe nicht gleicherweise vertragen. Was für die eine zur Staffel ihrer Größe ward, hat die andere in einen Abgrund von Schmach und Verbrechen gestürzt. Katharina hat zu Frankreichs Verderben, Elisabeth zum dauerhaften Nutzen Englands gewirkt, weil diese,

auch von thörichter Leidenschaft ergriffen und schon in betäubender Nähe des Gegenstandes, sich stets mit riesiger Anstrengung zurückschleuderte, das Opfer bringend, das im Gebote der eigenen Klugheit lag; während bei jener die Leidenschaft des Hasses und der Herrschsucht zum erklärten Feind der Klugheit wurde, der sie für das Wohl Frankreichs und der Ihrigen blind machte in dem Augenblick, da sie am schärfsten zu sehen meinte. Die eine ward zur Lehrmeisterin der Franzosen im Terrorismus, zum Abscheu der Jahrhunderte; die andere lebt in der Geschichte fort als die Frau, welche die Engländer ihren größten König nennen." Auch abgesehen von dem, um das Mindeste zu sagen, sehr auffälligen sittlichen Maßstabe, welcher hier angewendet wird, ist die Stelle zudem historisch nicht zutreffend. Katharina besaß jedenfalls mehr Klugheit und Selbstbeherrschung als Elisabeth. Frankreich hat nach ihrem Tode sich größern Wohlstandes und Friedens erfreut als England, und Katharina kann schon deswegen Frankreich nicht an den Rand des Abgrundes gebracht haben. Auf der andern Seite sprechen sehr gewichtige Gründe dafür, daß Elisabeth den Grund gelegt zu dem großen Bürgerkrieg und dem religiösen Fanatismus.

Elisabeth soll immer und überall die nationale Wohlfahrt vor Augen gehabt und derselben ihre Sonderinteressen nachgesetzt haben. Brosch führt als Beweis der Uneigennützigkeit Elisabeths ihre Sparsamkeit an, die oft in Knauserei ausgeartet sei, die niedrigen Abgaben, welche sie dem Volke auferlegte, sowie den zunehmenden Wohlstand Englands, vergißt aber zu bemerken, daß die Königin sich und ihre Günstlinge durch Einziehung der Güter des katholischen Adels, der dem alten Glauben treu blieb, bereichert hat; daß es nicht bloß Katholiken, sondern auch Protestanten gab, die ruinirt wurden durch die Besuche, welche die Königin ihnen abstattete, und die Geschenke, welche sie von ihnen erwartete. Es genüge hier, an ein paar Beispielen zu zeigen, wie Elisabeth ihre Günstlinge behandelte, und insbesondere, welche Geschenke sie ihnen machte.

Christopher Hatton, ein stattlicher schöner Mann und trefflicher Tänzer, erhielt von Elisabeth die Abtei Selby, anstatt seines Besitzes in Holdenby (1565). Bald darauf wurde ihm dieses Gut zurückgegeben. Darauf wurde er zum Oberförster der Parke in Eltham und Horne, zum Registrator in der Schatzkammer ernannt. Im Jahre 1571 fielen ihm große Besitzungen in den Grafschaften York, Dorset und Hereford durch die Gunst der Königin zu. Während die übrigen Höflinge für ihre Weihnachtsgeschenke Silberzeug im Gewicht von 50 bis 200 Unzen von der

Königin erhielten, belief sich das Hatton geschenkte Silberzeug jährlich auf 400 Unzen. Später wurde er zum Kammerherrn und zum Hauptmann der Leibwache ernannt, und als er 1573 erkrankt war, besuchte die Königin ihn täglich. Hier nur einige Sätze aus einem Briefe Hattons an die Königin: „Mein Geist, ich fühle es, stimmt überein mit meinem Leibe und Leben, daß Ihnen zu dienen ein Himmel, Ihrer zu entbehren schrecklicher ist als die Qualen der Hölle. Wollte Gott, ich könnte eine Stunde bei Ihnen sein. Mein Geist ist überangegriffen, während ich an Sie denke. Ich finde mich verwirrt, meine theuerste, süßeste Lady. Die Leidenschaft überwältigt mich. Ich kann nicht weiter schreiben. Lieben Sie mich, ich liebe Sie.“ Im Jahre 1575 wurde Hatton mit einer Pension von 400 Pfund bedacht. Zur selben Zeit mußte ihm der Bischof in Ely seinen Palast in London vermiethen, später ihn verschenken. 1587 wurde Hatton Lord-Kanzler, obgleich er kein Rechtskundiger war. Camden sagt: Quod ex iuris scientia defuit, aequitate supplere statuit. Trotz der vielen Geschenke, die er erhalten, war Hatton immer in Geldverlegenheit. — Ein anderer Günstling ist Walter Raleigh, den Elisabeth Water nannte, eine treffliche Charakteristik seines unbeständigen, ruhelosen Wesens. Auch er wurde mit Glücksgütern überschüttet und stieg von Stufe zu Stufe. Zwei Rittergüter (1583), das Privileg, den Wirthen Licenzscheine auszustellen, Wollenstoffe ins Ausland auszuführen (ersteres brachte 2000 Pfund jährlich ein, letzteres schon im ersten Jahre 3950 Pfund), 42000 Morgen Land in Irland nebst anderen Besitzungen zeigten, wie werth er der Königin war. Die Würden, welche er nach der Reihe erhielt, waren: Director der Zinngruben in Cornwallis, Viceadmiral von Devonshire, Capitän der Leibwache. Das Erscheinen Essex' am Hofe (1587), die heimliche Heirat mit Bessy Throgmorton, einer Hofdame, beschleunigten den Fall Raleighs, der sich auf seine Güter nach Irland begab und von nun an nur selten bei Hof erschien. — Nach Leicester stand keiner Elisabeth so nahe als der junge, feurige Essex. Abgesehen von seiner Anhänglichkeit an alte Freunde und seinem Interesse für Literatur besaß er keine empfehlenswerthe Eigenschaft. Ein edler Charakter hätte sich nie und nimmer die Liebkosungen und die Beschimpfungen der alten Königin gefallen lassen (sie beohrfeigte ihn öffentlich), hätte nicht den Katholiken im geheimen Duldung versprochen und in einem Briefe an die Königin ihre Ausrottung verlangt. Essex betrug sich nicht wie ein Mann, sondern wie ein verwöhntes Kind, das sicher darauf rechnet, die zärtliche Mutter werde ihm seine Unarten vergeben. Essex hat die Hinrichtung reichlich verdient; mit

Bezug auf ihn brauchte die Königin sich nicht zu großer Härte anzuklagen. — Von allen Liebesintriguen, in die sich Elisabeth verwickelte, war wohl die mit dem Herzoge von Alençon die schmählichste. Dieser Wüstling, der 1584 starb, verstand es trefflich, Elisabeth zu schmeicheln, und entlockte der Königin die größten Geldsummen. Die ekelhafte Correspondenz der beiden Liebhaber findet sich in den Calendars of Manuscripts of the Marquis of Salisbury. Wohl wenige Herrscher haben so große Summen an Günstlinge verschwendet als Elisabeth; und doch wird ihr von Brosch nachgerühmt, daß sie überall nur die Wohlfahrt des Volkes gesucht habe.

Die auswärtigen Kriege mit Spanien, Schottland und Frankreich, die blutige Verfolgung der Katholiken, die Knechtung der Staatskirche, die Maßregelung der Puritaner, die Begünstigung der Kaperei und des Sklavenhandels, die drückenden Monopole, die zahlreichen Justizmorde wird wohl kein vernünftiger Mensch als nationale Wohlthaten betrachten. Kaum eines der zahlreichen unter ihrer Regierung erlassenen Gesetze hat sich bewährt; sie sind fast alle abgeschafft worden. Ihre auswärtige Politik wird von englischen Staatsmännern als ungerecht und unsittlich verurtheilt; denn Elisabeth kannte hier kein höheres Ziel, als die Flamme der Zwietracht bei den Nachbarvölkern zu schüren, die rebellischen Unterthanen gegen die rechtmäßige Obrigkeit zu unterstützen, um auf Kosten anderer Nationen sich zu bereichern. Brosch urtheilt über diese Punkte ganz anders: „Die wahre Größe Elisabeths", sagt er, „liegt darin, daß sie nicht nur den Muth hatte, die katholischen Mächte, Spanien und Frankreich, herauszufordern und ihre Hilfsquellen zu erschöpfen, sondern auch den Geist, den überlegenen Verstand, klar zu erkennen, warum sie es thun dürfe. Ihr war der Genuß gegeben, sicheren Blickes zu erschauen, welch eine Zähigkeit, welch riesige Actionskraft in der von ihr beherrschten normännisch-angelsächsischen Rasse vorhanden sei, und daß man diese Eigenschaften zu unwiderstehlicher, die Feinde zermalmender Wirkung ins Spiel setzen könne. Sie hat den Engländern nur Dinge aufgegeben, denen sie gewachsen waren, hat die Willensrichtung ihres Volkes so genau gekannt und ihren eigenen Berechnungen zu Grunde gelegt, wie nur immer Luther die Willensrichtung des deutschen Volkes gekannt und ihr entsprechend das Werk seines Lebens in Angriff zu nehmen gewagt hat." Auch hier vermissen wir wieder die Anlegung des richtigen sittlichen Maßstabes. Denn die Macht gibt nicht das Recht zur Unterdrückung Fremder. Wie der Christ seinen Nächsten zu fördern und zu unterstützen verpflichtet ist, so

muß eine christliche Nation der andern beispringen und darf keineswegs dieselbe schädigen und unterdrücken, wenn es ungestraft geschehen kann. Die Verletzung des Sittengesetzes rächt sich früher oder später an den Individuen sowohl als an der Nation.

Elisabeth brachte der intellectuellen Bewegung ihrer Tage keine Sympathie entgegen. Es war nur höchst selten, daß sie ein Buch las. Sie hatte früher Latein sprechen gelernt und auch einige römische Prosaiker gelesen (kaum einen Dichter), vom Griechischen wußte sie wenig, und mit dieser Kenntniß gab sie sich zufrieden. Jagd, Tanz, Hin- und Herreisen, Lustbarkeiten aller Art nahmen ihre ganze Zeit in Anspruch. Sie buhlte wohl um die Volksgunst, hatte aber kein Herz für ihr Volk, kein Mitleiden mit denen, welche sich ihr nicht unbedingt unterwarfen. Elisabeth hatte eine Unterredung mit dem Jesuiten Campion, von dem sie so vieles gehört; bald darauf ließ sie ihn hinrichten. Sie ordnete die grausame Folterung der katholischen Martyrer an, die schauderhafte Verstümmelung der Theilnehmer an der Verschwörung Babingtons. Brosch hätte jedenfalls gut daran gethan, auch die Kehrseite der Medaille zu zeigen und neben dem Licht auch den Schatten hervortreten zu lassen.

Elisabeths Verdienste um Hebung des allgemeinen Wohlstandes werden gewöhnlich übertrieben. Wenn Herr Brosch auf diesen Gegenstand eingehen wollte, dann mußte er auf die Werke von Thorold Rogers Rücksicht nehmen. Statt dessen citirt er uns den deutschen Reisenden Heutzner, der eine glänzende Schilderung der englischen Zustände gibt. Herr Brosch schränkt dieses Lob nicht ein, bringt aber einige Zeilen später das Zeugniß eines Engländers, der klagt, daß die Schauspielhäuser gefüllt seien und die Armen verhungerten. Die Nothwendigkeit eines neuen Armengesetzes stimmt kaum mit den Aussagen Heutzners. Die Kaufleute sammelten große Schätze an, die Aristokratie verarmte und verlor ihre Besitzungen an die Parteigänger der Regierung, die Mittel- und ärmeren Klassen litten großen Mangel. Rogers (Economic Interpretation of History, p. 199) berichtet uns, Elisabeth sei außer stande gewesen, die durch die Münzverschlechterung unter ihrem Vater und Bruder eingerissenen Uebelstände abzustellen; infolge ihrer Maßregeln seien die Preise gestiegen, aber nicht zugleich die Löhne; das Volk sei so verarmt, daß nicht mehr als ein Fünftel der früheren auswärtigen Producte nach England eingeführt worden und daß die Ausfuhr gering gewesen sei. Die Professoren der Collegien in Oxford und Cambridge lebten sehr kümmerlich. Die Lage der Arbeiter war noch kläglicher.

Es wäre eine undankbare Arbeit, alle Fehler und Ungenauigkeiten der Brosch'schen Darstellung aufdecken zu wollen. Hier nur noch einige derselben. Rizzio soll der Liebhaber der Maria Stuart gewesen sein; als Autorität dafür wird der englische Gesandte Randolph angeführt. Die Königin habe, so meint Brosch, nach dem Siege über die Armada große Mäßigung an den Tag gelegt. Lingard (VI, 255) sagt, sie habe ihren Triumph durch Schlachtung von Menschenopfern gefeiert und innerhalb dreier Monate 30 Katholiken hinrichten lassen. Brosch glaubt an die Verschwörung des berüchtigten Parry, des Lopez, und sucht Walsingham, der Babingtons Verschwörung eingeleitet und befördert hat, reinzuwaschen. Nach Brosch haben Parsons und der Papst um das von Ridolfi geplante Attentat gewußt. Die Urkunden sind, wie häufig, nicht sorgfältig studirt worden; sie enthalten hiervon nichts. Den Aussagen der Spione wird kein vernünftiger Mensch Glauben schenken, wenn dieselben nicht durch andere Zeugnisse bestätigt werden.

Herr Brosch hat sich offenbar Ranke zum Vorbild gewählt und legt viel größern Werth auf Staatsactionen und philosophisch-moralische Reflexionen als auf eine schlichte, bestimmte und genaue Darstellung der Hauptereignisse und der Chronologie. Wer die englische Geschichte nicht schon kennt, wird sich in dem Brosch'schen Wirrwarr nicht zurechtfinden und ganz falsche Schlüsse ziehen. Die Culturgeschichte ist dabei sehr stiefmütterlich bedacht worden, während viel Unnützes Aufnahme gefunden hat.

Wer Aufschlüsse über diese Periode wünscht, wird zu der meisterhaften Darstellung Lingards oder zu Froude greifen, in dem manche Partien ausgezeichnet sind. Für schottische Geschichte sind Hosack und Skelton, welche die einschlägige Literatur benutzt haben, unentbehrlich; der achte Band der Calendars of Venice, der die Geschichte Elisabeths von 1580 an erläutern wird, ist leider noch nicht veröffentlicht. Der siebente Band zeigt, daß Brosch die Documente Venedigs für seine Darstellung nicht hinlänglich verwerthet hat.

A. Zimmermann S. J.

Darwinismus in der Erkenntnißlehre.

(Schluß.)

Unsere zweite Frage lautete: Was ist der „werdende Geist“ am Anfange und im Laufe jenes „langen Processes seines Werdens, seiner Entwicklung“? Was ist er, bis er wirklich Geist geworden?

Man wird uns nun freilich mit der Bemerkung abzufertigen suchen, so könne nur jemand fragen, der noch in dem „hölzernen Dogmatismus der alten Metaphysik“ befangen sei. Wer so frage, wird man sagen, sei eben zum Begriffe der werdenden Vernunft, zum Begriffe der Entwicklung, des Werdens noch gar nicht vorgedrungen. Wer kann denn auch fragen, was ein „werdendes“ Ding „sei“?

Doch dadurch lassen wir uns nicht einschüchtern. Die Frage, was denn „ein Werdendes“ sei, ist sicher denen gegenüber nicht unberechtigt, die sich rühmen, zur Erfassung dieses Begriffes vorgedrungen und dadurch zuerst in den Besitz der Wissenschaft gelangt zu sein.

Pfleiderer sagt aus: „Nur die Anlage, die reale Möglichkeit und der innere Trieb zu dieser Entwicklung seiner Vernünftigkeit steckt von Anfang an in der Menschennatur.“ [1] Ueber diese Anlage, diese reale Möglichkeit müssen wir uns genauere Rechenschaft geben.

Nach der allgemeinen Ueberzeugung des Menschengeschlechtes „steckt von Anfang an“ allerdings keine ausgebildete, d. h. mit wirklichen Kenntnissen und Fertigkeiten ausgerüstete Vernunft im Menschen, wohl aber bringt der Mensch den Verstand als Fähigkeit, zu denken, Geistiges zu erfassen, mit auf die Welt. Eine solche Fähigkeit setzt aber ein geistiges Wesen im Menschen voraus, eine Seele, die, weil sie einmal gar nicht vorhanden war, nur durch Schöpfung aus Nichts entstanden sein kann. Und zwar ist diese Seele bei allen Menschen gleicher Art. Der „Urmensch“ so gut wie der „moderne Mensch“ ist nicht Mensch ohne diese geistige, denkfähige Seele. Das Kind hat von seiner Entstehung an eine vom unendlichen Gott aus Nichts geschaffene, einfache und geistige Seele. Diese Seele ist das Lebensprincip, durch welches der ganze Mensch lebt. Als geistiges Wesen aber ist sie nicht bloß befähigt, wie die Thierseele den Leib zum vegetativen und sinnlichen Leben und zu deren Bethätigung zu erheben,

---

[1] Religionsphilosophie. II, 7.

sondern sie hat auch geistige Lebensfähigkeiten, die geistige Erkenntnißfähigkeit, den Verstand, und das geistige Strebevermögen, den freien Willen. Weil diese geistige Seele aber, ihrer Natur und ihrem Zwecke als Lebensform des Menschen entsprechend, mit dem Organismus zu einem vollkommen einheitlichen Lebewesen verbunden ist, so hängt sie in ihrem Zustande der Vereinigung mit dem Leib auch in ihrer geistigen Thätigkeit von der Mitwirkung der Sinnlichkeit und somit des Leibes und seiner Entwicklung ab. Damit ist auf eine den Thatsachen völlig entsprechende und genügende Art erklärt, warum die geistige Thätigkeit im Anschluß an die sinnliche Erkenntniß beginnt. Die Denkgesetze zwar bleiben allezeit unverändert; jedes Abweichen von denselben führt nicht bloß zur „Mannigfaltigkeit", sondern zum Irrthume. Da aber die allgemeinen äußeren Verhältnisse zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten wechseln, und auch die mehr individuellen äußeren Lagen der einzelnen Menschen sich vielartig gestalten, so begreift man leicht, wie es kommt, daß der Entwicklungsgang in der geistigen Ausbildung, in der Art und Menge der Kenntnisse und auch vielfach in den Ansichten bei den Einzelnen wie bei den Völkern eine große Mannigfaltigkeit aufweist. Völlig unberechtigt ist somit die Behauptung Pfleiderers: „Unter der Voraussetzung einer immer und bei allen gleichmäßig vorhandenen ‚vernünftigen' Denkweise war ja die Wandelbarkeit und Mannigfaltigkeit der religiösen Vorstellungen und Bräuche nicht mehr natürlich d. h. als Product eines naturgemäßen und innerlich nothwendigen Entwicklungsprocesses zu erklären." [1] Diese Mannigfaltigkeit erklärt sich auf ganz natürliche Weise auch unter der Annahme einer bei allen gleichmäßigen Vernunft. Daß aber „natürlich" gleichbedeutend sei mit „Product eines innerlich nothwendigen Entwicklungsprocesses", das wäre doch jedenfalls zu beweisen.

Den Versuch eines solchen Beweises finden wir, wo uns Pfleiderer davon überzeugen will, daß eine Uroffenbarung im Sinne lehrhafter Mittheilung von außen unmöglich gewesen sei. Er gibt nämlich als Grund dafür an, daß es dem Urmenschen an der Fähigkeit, geistige Ideen zu fassen, gefehlt habe. Diese Fähigkeit konnte nämlich der Lehre Pfleiderers gemäß nicht mit der Seele durch Schöpfung entstanden sein. Denn: „Es ist ein Widerspruch in sich selbst, daß ein Lebendiges gemacht werde, da ja alles Lebendige eben dadurch sich vom Todten und vom Kunstproduct unterscheidet, daß es sein Lebensprincip in sich selbst hat, sich selbst zu dem

---

[1] Religionsphilosophie. II, 8.

macht, was es ist. . . Am augenfälligsten ist dies gerade beim höchsten Leben, dem menschlichen: wie sollen wir uns wohl davon irgendwelche ordentliche Vorstellung machen, daß ein persönliches Geistesleben fix und fertig durch einen einmaligen Wunderact hergestellt würde, da doch unser Denken und Wollen nur dadurch ist, was es ist, daß es sich selbstthätig aus dem sinnlichen Empfindungs- und Triebsleben herausgearbeitet, sich aus den Wechselwirkungen der inneren Kräfte und äußeren Eindrücke einen Bewußtseinsinhalt von bestimmtem Gepräge und Umfang erworben und in diesem erarbeiteten Eigenthum seine Geistesanlage verwirklicht hat? Ohne diesen Bewußtseinsinhalt ist eine Seele gar nicht Geist. Dieser Inhalt aber kann ihr in keiner Weise eingegossen, anerschaffen oder sonst wie ohne ihr eigenes spontanes Zuthun gemacht werden, auch nicht durch einen göttlichen Act, weil eben ein solches Machen ein innerer Widerspruch wäre." [1]

Damit soll erwiesen sein, daß ein Geist nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern nur entwickelt — also doch: aus etwas, was noch kein Geist war, zum Geist geworden sein könne. Die ganze Deduction enthält nun aber keinen Satz, der ganz irrthumsfrei wäre, und außerdem setzt sie schon dasjenige voraus, was durch sie erst erhärtet werden sollte.

Falsch ist die erste Behauptung: „Es ist ein Widerspruch, daß ein Lebendiges gemacht werde." Die Begriffe „lebendig sein" und „gemacht sein" widersprechen sich durchaus nicht. Die Behauptung des Widerspruches beruht auf Verwechslung von Lebewesen, Lebensfähigkeit und Lebensthätigkeit. Die Thätigkeit, auch die immanente, setzt eine Fähigkeit, ein Vermögen voraus, und dies Vermögen in sich betrachtet muß doch auch etwas sein, es ist doch nicht eine reine Abstraction oder gar Fiction. Ist diese Fähigkeit, dieses Vermögen gemacht oder nicht? Carriere sagt: „Nichts in der Welt wird bloß von außen gemacht, kein Atom und keine Seele. . . . Alle Dinge sind Selbstbestimmungen des einen ewigen Seins." [2] Und anderswo: „Mögen wir göttliche Schöpfung oder natürliche Entstehung annehmen, der Mensch konnte nicht als fertiger Organismus mit einem Schlage da sein, weil dies dem Begriff des Organismus widerspricht." [3]

Aber worin liegt denn ein Widerspruch zwischen den Begriffen „Organismus, Lebendiges" auf der einen, und „Gemacht-werden" auf der

---

[1] Religionsphilosophie. II, 345. [2] Jesus Christus. S. 14.
[3] Sittliche Weltordnung. S. 265.

andern Seite? „Gemacht-werden“ heißt nichts anderes als durch den bewirkenden Einfluß einer wirksamen Ursache ins Leben treten. Mit diesem Begriffe des „Gemacht-werden“ kann nur ein Zweifaches in Widerspruch gerathen. Das eine ist jenes Wesen, das aus sich selbst nothwendig existirt. Dies kann natürlich nicht gemacht werden, eben weil es nothwendig immer schon da ist. Das andere ist alles und jedes, was in seinem Wesen schon einen Widerspruch enthielte. Das kann nicht gemacht werden, weil es nie sein kann. Damit also ein Ding gemacht werden könne, wird nur verlangt, daß es weder nothwendig existire, noch auch unmöglich sei. Der Begriff Lebewesen, d. h. ein zu immanenter Thätigkeit befähigtes Wesen schließt nun weder einen innern Widerspruch in sich ein, noch kommt wirkliches Dasein irgend einem endlichen Lebewesen aus sich selbst zu; es existirt keines derselben aus innerer Nothwendigkeit. Somit liegt kein Widerspruch darin, daß ein Lebendiges „gemacht“ werde. Der erste Grund dafür, daß alles Lebendige sich selbst durch Entwicklung bilde, ist darum hinfällig.

In der weitern Begründung dieses Irrthums heißt es: „Da ja alles Lebendige eben dadurch sich vom Todten und vom Kunstwerk unterscheidet, daß es sein Lebensprincip in sich hat, sich selbst macht zu dem, was es ist.“ Auch hier ist eine verhängnißvolle Schiefheit in der Fassung des Gedankens zu bemerken. Das Lebendige unterscheidet sich vom Nichtlebendigen allerdings durch den Vorzug eines Lebensprincips, aber durchaus nicht dadurch, daß es sich selbst dieses Lebensprincip gegeben hat. Kein einziges Lebewesen gibt sich durch eigene Thätigkeit dieses Lebensprincip, macht sich selbst. Gott ist, er macht sich nicht. Die anderen Lebewesen erhalten ihr Lebensprincip zugleich mit ihrem Dasein von einem andern, und zwar je nach der Art ihrer Entstehung entweder dadurch, daß sie von einem andern gezeugt oder aber von einem andern geschaffen werden.

In dem darauf Gesagten wird geradezu vorausgesetzt, was zu beweisen wäre, daß nämlich der Geist sich aus der Sinnlichkeit entwickele. Daß ein persönliches Geistesleben fix und fertig durch einen einmaligen Wunderact hergestellt würde, darum handelt es sich gar nicht. Die Entwicklungslehre will ja den Geist selbst überhaupt nicht gemacht sein lassen, sondern als das Product einer fortschreitenden Entwicklung aufgefaßt wissen, und gerade dies müßte erwiesen werden. Das ist aber unmöglich. Daß unser Denken und Wollen sich selbstthätig aus dem sinnlichen Empfindungs- und Triebsleben herausgearbeitet habe, ist wiederum

ein Satz, der etwas Richtiges besagen könnte; in der hier gebotenen Anwendung jedoch ist er grundfalsch. Das einzig Wahre daran ist, daß unser zum Denken und Wollen seiner Natur nach befähigter Geist in seiner Thätigkeit, in der Aneignung seiner Kenntnisse auf die sinnlichen Fähigkeiten, auf deren Thätigkeiten und Objecte angewiesen ist. Es kann unser Verstand zur ersten Erkenntniß von Dingen nicht anders gelangen als durch die Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung. Im sinnlich Wahrnehmbaren erkennt aber dann der Geist sofort mehr, als der Sinn allein zu fassen vermag. Er kann vermöge seiner geistigen Denkkraft tiefer in die Dinge eindringen, im Sinnenfälligen das Allgemeine und Uebersinnliche wahrnehmen, vom Einzelnen wie vom Sinnenfälligen als solchem abstrahiren. So bildet er sich, freilich auf Grundlage der Erfahrung, allgemeine Begriffe sowohl über die Wesenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände als auch über das Uebersinnliche, Geistige; er eignet sich auf diese Weise einen „Bewußtseinsinhalt", richtiger gesagt einen Ideenschatz an und schreitet forschend weiter von Erkenntniß zu Erkenntniß.

Daß die Seele aber ohne diesen „Bewußtseinsinhalt" und vor seinem Erwerb gar nicht Geist, „nicht persönliches Subject" sei, ist eine schon oft aufgeklärte Begriffsverwirrung, freilich eine solche, deren Festhaltung für die „Entwicklungslehre" eine Lebensfrage ist. Geist bedeutet ein einfaches, nicht materielles und eben darum zum Denken und freien Wollen befähigtes substantielles Wesen. Persönliches Subject heißt ein von allen anderen unterschiedenes, für sich bestehendes vernünftiges Wesen. Die Fähigkeit zum actuellen Erkennen und actuellen Selbstbewußtsein ist ihm wesentlich, aber durchaus nicht die fortwährende Bethätigung dieser Fähigkeit. Wir verlieren nicht unsern Geist, wenn wir schlafen, und sollte auch jemand durch irgend eine Krankheit einfach alles Gewußte gänzlich vergessen haben, die Seele mit ihren Fähigkeiten ist geblieben. Auch ohne Bewußtseinsinhalt ist und bleibt die Seele wirklich ein Geist. Ein Geist ohne wirkliche Geistesthätigkeit ist kein Widerspruch; wohl aber ist es ein evidenter Widerspruch, von einem anders als durch Schöpfung werdenden, aus etwas nicht Geistigem sich entwickelnden Geist zu reden. Diese „werdende Vernunft" ist ebenso ein innerer Widersinn, wie überhaupt alles veränderliche Unveränderliche. Geist ist einfache Substanz; diese kann nie durch immanente Entwicklung werden.

Die Antwort auf die beiden ersten Fragen, die wir der monistischen Entwicklungslehre vom erkenntniß-theoretischen Standpunkte aus vorgelegt, ist also geradezu vernichtend für dieselbe.

Die beiden ersten Erfordernisse für die Möglichkeit einer Erkenntniß sind: Erkenntnißgegenstand und erkenntnißfähiges Subject. Beides versinkt aber hier im Abgrund des Widerspruchs.

Nach dem Monismus ist alles Gott, und der einzige mit der Entwicklungslehre zusammenstimmende Gottesbegriff ist derjenige des oben angedeuteten „concreten Monotheismus, welcher im denkend-wollenden Ich Gottes den beharrlichen Beziehungsgrund aller wechselbezogenen Entwicklung der Welt und in allen Einzelwesen die selbstthätig functionirenden Organe des Gesammtlebens Gottes erblickt“ [1]. Das dürfte heißen: welcher alles objective Sein zu einem alle Widersprüche in sich vereinigenden Gesammtwiderspruch vereint. Als Erkenntnißgegenstand haben wir also Nichts.

Nicht besser als um den Erkenntnißgegenstand steht es also in dieser Entwicklungslehre um den erkennenden Geist. Derselbe ist da nicht mehr eine von Gott geschaffene, geistige und erkenntnißfähige Einzelsubstanz. Nein, statt dessen haben wir ein Wesen, das weder ewig vorhanden noch auch gemacht ist, sondern ein zwar nicht durch Urzeugung, aber doch auf irgend eine Weise aus der Sinnlichkeit sich immanent emporentwickelndes „functionirendes Organ“ des Gesammtlebens „Gottes“, d. h. jenes eben beschriebenen All-Eins-Undinges. „Allerdings können die traditionellen dogmatischen Bestimmungen von einer zeitlichen Schöpfung aus Nichts durch einen grundlosfreien (?!) Willensact Gottes hiermit nicht wohl zusammen bestehen.“ [2] Gewiß nicht. Aber die menschliche Vernunft auch nicht. Der wahre Gott und die menschliche Vernunft haben einen ebenso festen Bund miteinander geschlossen wie der wahre Glaube und die echte Wissenschaft. Wer sie auseinander reißen will, verliert beide. Die Antwort auf die beiden ersten unserer vier Fragen zeigt uns die Erkenntnißlehre des Entwicklungsmonismus nicht nur als glaubenswidrig, sondern auch als der Vernunft widersprechend.

Drittens fragten wir: Worin besteht die Thätigkeit, die der werdende Geist in jener selbstthätigen Aneignung der objectiven Weltvernunft entfaltet und durch die er sich zum subjectiven Vernünftigsein entwickelt?

Ist es eine mechanische, eine physikalische, eine chemische, kurz eine anorganische Thätigkeit? Oder ist es eine vegetative oder eine sinnliche Lebensthätigkeit? Geistige Thätigkeit kann es ja noch nicht sein. Zwar entwickelt sich diesem philosophischen System gemäß alles auch dann immer

[1] Religionsphilosophie. II, 349. [2] A. a. O. II, 349.

noch weiter, wenn wir schon zum Geiste vorgedrungen sind. Nach Carriere stehen wir jetzt, da wir doch gewiß schon geistige Ideen erfaßt haben, noch in den Anfängen. Doch darüber wird bei unserer vierten Frage zu handeln sein. Jetzt kommt es uns darauf an, zu erfahren, was für eine Thätigkeit jene sei, durch welche sich der zur Erfassung geistiger Ideen noch unfähige Urmensch von der Unvernunft zur Vernunft, zum ersten Geistigsein emporgearbeitet, durchentwickelt habe. Selbst wenn wir eine derartige Entwicklung des Menschengeistes aus etwas nicht Geistigem nicht schon von vornherein als philosophischen Widerspruch, als reine Unmöglichkeit verwerfen müßten, ja sogar unter der Voraussetzung, daß thatsächlich die ersten Menschengeister oder der erste Menschengeist sich so entwickelt hätte, könnte uns doch darüber die geschichtliche Ueberlieferung selbstverständlich nichts sagen. Ueber den Gang einer solchen Entwicklung könnten wir ja auf dem gewöhnlichen Wege der Geschichte nur dann etwas erfahren, wenn sich, nachdem bereits Menschengeister, fertig entwickelte, schon denkfähige Menschengeister dagewesen, nochmals andere Menschengeister aus Niedrigerem entwickelt hätten. Denn was da war und was geschah, bevor es überhaupt einen Menschengeist gab, der es erkennen, verstehen und anderen mittheilen konnte, darüber kann die Geschichte uns unmittelbar keinen Aufschluß geben. Es könnte also höchstens auf eine solche Entwicklung und ihren Gang geschlossen werden, falls wir nämlich Wirkungen, Producte, Ueberreste irgend welcher Art vorfänden, deren Ursache nur ein Mittelding zwischen geistlosem Naturwesen und wirklich verständigem Geiste sein könnte. Da nun ein derartiges unmögliches Ding noch nirgends ausgegraben worden ist und nie gefunden werden kann, so bleibt nichts übrig, als durch kühnes Ersinnen und Behaupten hier nachzuhelfen. So sagt uns Laas: „Für die sensualistische Fundamentalbehauptung, daß alle höheren geistigen Processe und Zustände, auch das ‚Denken‘, das ‚Erkennen‘, die ‚Vernunft‘, als gesetzmäßig ‚transformirte‘ Wahrnehmungen und Erlebnisse fühlender, bedürfender, gedächtnißbegabter, spontan beweglicher Wesen (animalia) zu fassen seien, wird nichts weiter in Anspruch genommen als Thatsachen.“ [1]

Nur schade, daß gerade diese „Thatsachen“ nicht da sind und nicht da sein können.

Doch was sagen wir? Friedrich Engels weiß es ja ganz genau: „An der Schwelle der Menschheitsgeschichte steht die Entdeckung der Ver-

---

[1] Idealismus und Positivismus. I, 188.

wandlung von mechanischer Bewegung in Wärme ... die Erzeugung des Reibfeuers. . . Das Reibfeuer gab dem Menschen zum erstenmale die Herrschaft über eine Naturkraft und trennte ihn damit endgiltig vom Thierreich." [1] Warum denn erst hiermit? Haben die Menschen doch jedenfalls schon früher aufrecht auf den Füßen gestanden, und da sagt uns ja ein anderer Gelehrter: „Die Aufrichtung des Leibes war die erste Selbstbestimmung des Menschen, eine Erhebung über die Natur, durch die der Mensch seine Selbständigkeit inne ward, der Beginn seiner selbstgewollten Lebensführung. Der erste, der Steine aneinander schlug, um ihnen eine zweckmäßige Gestalt zu geben, erhob sich ebenso über die Thierheit wie der, welcher ein Wort zum Träger der Gedanken machte." Sich aufrecht stellen und Steine klopfen konnte man doch wohl, so dürfte es scheinen, ohne daß man schon die Verwandlung von mechanischer Bewegung in Wärme erkannt hätte. Um aber wirklich zu wollen, d. h. geistige Willensacte zu setzen, muß man allerdings schon Verstand, Vernunft haben. Doch nein, jetzt soll *zuerst* noch etwas anderes erscheinen, und dann erst die Vernunft: „Indem der Mensch durch geformte Laute den Eindruck wiedergab, den er von der Welt empfangen, oder das Gefühl äußerte, das ihn bewegte, war seine Dichterkraft erwacht." Wir haben zwar auch nie gemeint, daß Dichterkraft im *logisch-disjunctiven* Verstand bestehe, glaubten aber bisher, daß es ohne Geist und Verstand doch keine Dichterkraft geben könne. Daß *geformte Laute* dafür genügen sollen, ist uns neu. Nun weiter: „Er hielt den Eindruck mit dem Ausdruck in der Erinnerung fest, er wiederholte ihn und hatte nun etwas Bekanntes, an das er Unbekanntes anknüpfen, etwas, wo er Neues hinthun konnte, die Anschauung ward etwas Gemeinsames für viele verwandte Dinge, sie ward zur Vorstellung, und das Wort war ihr Name, ihr Träger, war mit dem Begriffe geboren, die Vernunft war erwacht!" [2]

Können wir eine klarere und befriedigendere Antwort auf unsere dritte Frage finden: Worin besteht die Thätigkeit, durch welche der werdende Geist sich selbstthätig zur Vernunft entwickelt?! *Sich aufrecht auf die Füße stellen, Steine klopfen, Worte bilden, Dichten, Denken* — das ist der höchst einfache Proceß!

In etwas anderer Weise belehrt uns darüber Pfleiderer, freilich mit besonderer Anwendung gerade auf den Gottesbegriff. „Wir sind im

---

[1] Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 2. Aufl. 1886. S. 104.
[2] Vgl. *Carriere*, Sittliche Weltordnung. S. 296 ff.

Stande, jenen Bewußtseinsproceß mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit nachzuconstruiren." .. Freilich „wir müssen uns erinnern ... wie das ganze Bewußtsein des Urmenschen von dem unsrigen entfernt ist". „Die Naturanschauung der Urmenschen ist nicht die des gebildeten Verstandes, sondern die der kindlichen Phantasie, wie wir sie bei Kindern, Naturmenschen und Poeten jederzeit beobachten können; nur daß bei den Dichtern das Bewußtsein um die bloß uneigentliche sinnbildliche Bedeutung ihrer poetischen Naturbeseelung, also um die Nichtwirklichkeit der in sie hineingeschauten, lebendigen, fühlenden und handelnden Wesen vorhanden ist, während dieses Bewußtsein beim Urmenschen gänzlich fehlte, seine dichtende Naturanschauung vielmehr eine naive, gläubige, von der Realität ihrer Gebilde fest überzeugte war."[1] Diese kindliche Vorstellung von der Belebtheit der Natur weckte nun im Urmenschen den Trieb, sich mit jenen lebendigen Mächten in Verbindung zu setzen zu wechselseitiger Förderung der Lebensinteressen. Noch nicht unterschied man zwischen Sinnlichem und Geistigem in sich, ebenso wenig in der Natur. Mit der Unterscheidung der eigenen Seele vom Leib, veranlaßt durch Wahrnehmungen von Tod und Traum, kam man zum Geisterglauben[2].

Aber wie konnte denn der noch unvernünftige Phantasiemensch durch die Wahrnehmung von Tod und Traum zur Unterscheidung von Seele und Leib geführt werden? Wenn schon von vornherein eine wirkliche geistige Seele mit übersinnlicher Denkfähigkeit und unterscheidungsfähigem Verstand im Menschen, also auch im Urmenschen war, dann ist es allerdings begreiflich, wie für ihn die vereinte Beobachtung von Traum und Tod auch einer der vielen Wege, eine der vielen Veranlassungen zur thatsächlichen Unterscheidung von geistiger Seele und vergänglichem Leibe sein konnte. Wie aber aus der Wahrnehmung der äußern Natur und der Wahrnehmung des Todes und Traumes, soweit sie der Phantasie und somit auch dem Thiere zugänglich ist, eine geistige Erkenntnißfähigkeit und ein Denken, eine logische Deduction sich herausentwickeln soll, ist unerklärlich, unmöglich und widersinnig. Ja noch mehr; wäre eine solche Entwicklung überhaupt möglich, so müßten die meisten, wenn nicht alle uns bekannten Thiere längst zum Geisterglauben vorgedrungen sein.

Die Antwort auf die dritte Frage: Welcher Art ist die Thätigkeit, durch welche der werdende Geist sich zum Geiste, zum subjectiven Ver-

---

[1] Religionsphilosophie. II, 24. Wir lernen diese eigenthümliche Phantasieart später als die specifische Fähigkeit des „religiösen Glaubens" in Pfleiderers System kennen. [2] Vgl. a. a. O. II, 24—35.

nünftigsein „entwickelt"? lautet also im besten Falle auf Thätigkeit der Phantasie. Mit anderen Worten: Der werdende Geist entwickelt sich zum subjectiven Vernünftigsein durch eine solche Art von Selbstthätigkeit, welche für die Aufgabe, die sie lösen soll, wesentlich und begrifflich unfähig ist.

Die Erkenntnißlehre des Entwicklungsmonismus und folglich auch einer jeden absoluten Entwicklungslehre hat somit als Erkenntnißgegenstand einen Inbegriff aller Widersprüche, als Erkenntnißsubject ein widerspruchsvolles Zwitterwesen zwischen Geist und Nicht-Geist, als Erkenntnißthätigkeit eine Phantasie, welche mit dem angeborenen Fluche beladen ist, ihre Gebilde für Wirklichkeit zu halten. Für uns brauchten wir nun nach dem Resultate, das eine solche Erkenntnißlehre verspricht, nicht mehr zu fragen. Doch diejenigen, welche über alle katholische und althergebrachte Wissenschaft den Stab brechen, sollen uns nun auch von ihrem Standpunkte aus auf diese vierte und letzte Frage Rede und Antwort stehen.

Wir fragten an vierter und letzter Stelle: Worin besteht das Resultat dieser Thätigkeit, „das subjective Vernünftigsein"? Besteht es im wirklichen Besitz fertiger, objectiv giltiger Kenntniß der Wahrheit, oder wenigstens in der jetzt fertig gewordenen, fertig entwickelten Fähigkeit, Geistiges zu erfassen und auch die wichtigsten Fragen des menschlichen Lebens zu entscheiden? Kann die Entwicklungslehre auch diese Frage nicht bejahen, dann bleibt Verzweiflung an Wissen und Erkennen ihre Signatur. Und dem ist wirklich so.

Nachdem die Menschheit mit der Unterscheidung zwischen Leib und Seele, veranlaßt durch Wahrnehmung von Tod und Traum, zum Geisterglauben und zur Unterscheidung des übersinnlichen, göttlichen Wesens von der sinnlichen Naturerscheinung gelangt, entwickelte sich[1] der Polytheismus. Die Widersprüche der beschränkteren, unvollkommeneren Götter sollen dann tieferen Denkern den Anstoß gegeben haben, von den vielen Göttern auf eine höchste Einheit zurückzugehen. Nun folgte ein langer Kampf zwischen pantheistischer Vereinerleiung von Gott und Welt und dem Theismus, und dann endlich, nach Ueberwindung alles Dogmatismus, kam die moderne Speculation dazu, die absolute Substanz des Monismus und das unbedingte Subject des Theismus im Gottesbegriffe einheitlich zu verbinden. Und in diesem „concreten Monotheismus" ist nun glücklich erreicht, „was schon dem divinatorischen Tiefsinn des philosophus teutonicus, Böhme, vorgeschwebt hat".

---

[1] Vgl. Religionsphilosophie. II, 237—252.

Was von diesem Gipfelpunkt der Speculation zu halten ist, leuchtet dem Gesagten zufolge hinreichend ein. Nur das müssen wir noch besonders betonen. Diese moderne Wissenschaft, die auf die alte Schule mit einem Gemisch von Verachtung und Mitleid herabblickt, weiß sich trotz all ihres stolzen Selbstgefühles nicht von der innern Unruhe des allgemeinen Zweifels, von dieser tödtlichen Krankheit aller Philosophie und Erkenntnißlehre, zu befreien. Der Schlußaccord lautet nämlich: „Unser metaphysisches Denken bleibt vom absoluten Wissen weit entfernt." Und zwar werden diese Worte nicht etwa in dem richtigen Sinne verstanden, daß unser subjectives Erkennen an Umfang und Tiefe weit entfernt ist von der vollständigen Kenntniß aller Wahrheit, daß immer noch vieles für uns zu lernen übrig bleibt. Nein, sie bilden den Ausdruck skeptischer Verzweiflung an wahrer und unbedingter Gewißheit. Denn: „Daß es (unser metaphysisches Denken) nie über hypothetische Wahrscheinlichkeit sich erhebt, ist freilich zuzugeben; nur aber hinzuzufügen, daß es dieses Schicksal auch mit allem andern Wissen, welches über unsere subjectiven Vorstellungen hinausgehend mit Realem sich beschäftigt, theilt." „Den stolzen Anspruch auf absolutes Wissen müssen wir", so heißt es, „nicht bloß bei den letzten metaphysischen Fragen, sondern in allen realen Wissenschaften (von reiner Mathematik und Logik etwa abgesehen) aufgeben." [1] Wir müssen uns „vor den Illusionen eines absoluten Wissens hüten". Auch die Religionswissenschaft, doch nach Pfleiderer die höchste von allen, wird „nie der Einbildung Raum geben dürfen, als hätte sie die absolute Wahrheit erreicht. Vielmehr gehört es geradezu mit zu ihrer Aufgabe, die Unmöglichkeit eines absoluten Wissens zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen. Für uns folgt dieselbe (diese Unmöglichkeit) einfach daraus, daß bei der Verschiedenheit der menschlichen Naturen und bei der steten Entwicklung der Erfahrung des Wissens sowohl als auch des Lebensideals der Menschen die Instanzen des theoretischen wie des praktischen Bewußtseins niemals bei allen und constant dieselben sein können. . . Darum kann auch die . . . Gewißheit stets nur ein approximatives Ideal, eine werdende, bedingte, nie eine fertige und absolute sein." [2] Alles Leben ist ja Entwicklung, und zwar genügt nach dieser Entwicklungslehre zum Begriff der Entwicklung unseres Wissens nicht bloße Erweiterung und Ver-

[1] Religionsphilosophie. II, 648. Warum nach Pfleiderers Grundsätzen noch Logik und reine Mathematik auch nur irgendwie eine Ausnahmestellung einzunehmen berechtigt sein können, ist allerdings nicht ersichtlich.

[2] A. a. O. II, 666.

tiefung der Kenntnisse. Eine derartige Entwicklung anerkennt Pfleiderer selbst als vereinbar mit „katholischem Dogmatismus". Sie will ihm aber nicht genügen; denn, meint er, „da fehlt das zur Entwicklung nothwendig mitgehörige Moment des Anderswerdens, der theilweisen Aufhebung des Alten durch das Neue"[1]. Wir müssen also wirklich dem Stande unserer jetzigen Entwicklung gemäß manches als wahr gelten lassen, was dann weiterentwickelte Nachfolger als falsch einsehen! Ist das nicht Verzweiflung an der menschlichen Vernunft? Nein, so tröstet uns Pfleiderer, denn der Mensch „hat doch einige Vernunft, und wo Vernunft ist, da ist nicht bloß der Trieb nach Einheit des Erkennens, sondern auch die innere Norm, die trotz endlosen (!) Irrens doch immer wieder unser Suchen zurechtweist und unsere tastenden Schritte so leitet, daß wir der allgemeinen Wahrheit, wie sie Gott besitzt, uns wenigstens zu nähern vermögen"[2]. Da dies im Zusammenhang mit der oben erwähnten Läugnung jeder absoluten Gewißheit nicht bedeuten kann, daß wir trotz häufigen Irrens doch uns an bereits mit absoluter Gewißheit erkannten Wahrheiten orientiren und auf diese Weise allmählich mehr und mehr absolut sichere Wahrheitserkenntnisse erwerben können, so ist und bleibt es gleichbedeutend mit der Fähigkeit, im Dunkel des Skepticismus herumzutappen. Das ist der Höhepunkt der modernen Speculation. Nachdem „der kirchliche Protestantismus den Gegensatz des Katholicismus nicht zu überwinden vermocht hat" . . . und zwar „weil er in seiner dogmatischen Fassung des Glaubens . . . noch zu viel von katholischem Wesen . . . an sich hat", nachdem der Rationalismus der Aufklärung nichts ausrichtete, weil er an der unabänderlichen Wahrheit der Gedanken des disjunctivlogischen Verstandes festhielt, da soll das schwanke Rohr dieses Entwicklungsskepticismus als Sturmbock dienen, um die Veste der ewigen Wahrheit zu stürzen. Die Auflehnung gegen das Joch des Glaubens hat sich gerächt an der vergötterten Vernunft.

Das objective Sein, der Gegenstand jeder vernünftigen Erkenntniß ist dieser schrankenfreien Philosophie zu einem widerspruchsvollen Alleins durcheinander wogender und auseinandertreibender Widersprüche geworden; das erkennende Subject zum Widerspruch eines aus Nicht-Geist zum Geist sich innerlich entwickelnden Werdenden; die Thätigkeit, durch welche der Nicht-Geist sich zum Geist entwickelt, ist die einer Phantasie, die sich für Verstand hält; das Resultat ist all-

[1] Religionsphilosophie. II, 415. [2] A. a. O. II, 649.

gemeine Ungewißheit, absoluter Zweifel, Verzweiflung an der Erreichung irgend welcher Wahrheit.

Eine Religionsphilosophie, welche auf dieser Erkenntnißlehre als ihrer Grundlage sich aufbaut, ist nun allerdings innerhalb der von Glauben und Vernunft gezogenen Schranken nicht möglich. Nur außerhalb dieser Schranken kann die Vernunft in solchen Wirrwarr gerathen. Dann freilich ist ein System geschaffen, in dem alle erdenklichen Irrthümer Platz finden können. Nur Eines fügt sich nicht ein, es ist die Wahrheit.

Karl Frick S. J.

Die ältesten Lieder zu Ehren der hl. Cäcilia.

Welches sind die ältesten Hymnen, welches die ehrwürdigsten Liebes-Kronen, welche die abendländische Kirche der vielgefeierten Jungfrau-Martyrin aus dem alten Geschlechte der Cäcilier gewidmet hat? Diese Frage drängte sich uns auf, als wir von ungefähr auf die Worte stießen, mit denen Morel in seiner Sammlung lateinischer Hymnen die unserer Heiligen gewidmeten Lieder begleitet: „Auffallend ist es, daß die alten Hymnen auf St. Cäcilia so selten sind.“

Allerdings ist zuzugeben, daß die Hymnen auf diese Heilige, welche die Kirchenmusik zu ihrer Patronin erkoren und die Legende zur Erfinderin des Orgelspieles gemacht hat, nicht so zahlreich sind, als die auf manche andere heilige Jungfrauen, von denen beispielsweise nur Barbara, Katharina und Margaretha, die Lieblinge des christlichen Mittelalters, genannt sein mögen. Indes fehlt es doch nicht an Momenten, welche diese Thatsache erklären. Cäcilia war eine römische Martyrin, mit Agnes und Sebastian eine der bevorzugten Heiligen der römischen Kirche; ihr Cult verbreitete sich in die anderen Kirchen mit der römischen Liturgie. Die römische Liturgie aber ist in der Liebe und Pflege der Hymnodie niemals soweit gegangen wie viele andere Kirchen, ja sie scheint längere Zeit hindurch den Hymnen, die von der Mailändischen Kirche ausgehen, ablehnend gegenübergestanden zu haben. Ein Denkmal dieser Jahrhunderte langen Ablehnung könnte man noch heute in dem Umstande erblicken, daß die

römische Liturgie ihr höchstes Fest, das christliche Pascha, vor allen anderen Festen durch gänzliche Ausschließung jedes Hymnus auszeichnet. Es ist daher wirklich kein einziger älterer Hymnus nachweislich römischen Ursprungs auf unsere Heilige vorhanden.

Indessen fehlt es doch auch nicht ganz an Hymnen auf Cäcilia und selbst nicht an alten Hymnen. Beginnen wir mit einem Liede, welches wir bereits in einem altehrwürdigen und vergilbten Hymnar der Abtei Monte Cassino finden, das im 10. Jahrhundert geschrieben. Wir finden dasselbe wieder in dem interessanten Hymnar der Abtei von S. Severin und Sosius in Neapel, das uns in zwei Abschriften aus dem Anfange des 11. Jahrhunderts erhalten ist, von welchen die eine auf der Vaticana, die andere auf der Nationalbibliothek zu Paris sich befindet. Wir treffen es wieder in drei Hymnarien des Sophienklosters zu Benevent vom 11. Jahrhundert, sowie in einem Hymnar von S. Renatus zu Sorrento. Obgleich Morel ebendasselbe aus einer Handschrift des Klosters Rheinau in der Schweiz veröffentlicht hat, bleibt dennoch der süditalische Ursprung des Hymnus wahrscheinlich. Derselbe kann also nicht jünger sein als das 10. Jahrhundert, dürfte aber inneren Gründen zufolge noch ein oder das andere Säculum mehr gesehen haben. Er lautet:

Ad Christi laudem virginis Et martyris Caeciliae Suavi modulamine Hymnum canamus pariter.	Zum Preis der Magd und Martyrin Cäcilia mit frommem Sinn Stimmt in des Loblieds Melodein Mit süßem Schall, ihr Christen, ein.
Quae ineptas divitias Contempsit ut quisquilia Et famine aequissimo Ostendit Dei filium.	Als Tand verachtend jederzeit Des blöden Reichthums Nichtigkeit, Macht sie mit engelreinem Mund Den Sohn der reinsten Jungfrau kund.
A nuptiali thalamo Sponsi convertit animum, Ut intactis corporibus Christo servirent Domino.	Im Brautgemach von Welt und Lust Zieht ab sie ihres Bräut'gams Brust, Daß beid' in keuscher Züchtigkeit Verblieben ihrem Gott geweiht.
Qui post beatum lavacrum A funesto Almachio Sauciatus occiditur, Adiit astra spiritus.	Erneuet in des Geistes Flut, Trotzt er des Heiden blinder Wuth; Gen Himmel, wie ihn trifft das Schwert, Frohlockend seine Seele fährt.
Post haec virgo ab impio Praefecto comprehenditur, Sed stetit imperterrita Prolem tonantis praedicans.	Bald legt der Richter zornentbrannt Auch an die Jungfrau seine Hand, Doch furchtlos vor des Grimmen Thron Laut predigt sie den Gottessohn.

Cujus sacris alloquiis
Quater centeni populi
Renati sunt baptismate
Ab Urbano antistite.

Und mächtig wirkt der Heil'gen Wort,
Vierhundert gehn zerknirschet fort,
Vierhundert in der Taufe Bad
Sanct Urban Gott gezeuget hat.

Hinc flammis balnealibus
Ad concremandum traditur,
Sed rore sancti spiritus
Hostilis rogus vincitur.

Drum stoßen rasch die Jungfrau rein
In mächt'ge Feuer sie hinein,
Doch Gottes Geiste, Gottes Wehn
Weiß keine Glut zu widerstehn.

Ubi lanista pestifer
Tertio sanctam feriit,
Mucronis ictu occiditur,
Sic aulam poli petiit.

Dreimal der Streich des Henkers fehlt,
Bis er zu Tod sein Opfer quält,
Bis endlich durch das Schwert befreit
Der Geist entfleucht der Sterblichkeit.

Nos ergo tuis quaesumus
Tuere, virgo, precibus,
Ut consequamur veniam
Tua colentes merita.

Wir aber flehen insgemein,
Bitt du für uns, o Jungfrau rein,
Daß Gott um deines Todes Pein
Mög' unsren Seelen gnädig sein.

Deo patri sit gloria
Ejusque soli filio
Cum spiritu paraclito
In sempiterna saecula.

Ehr' sei dem Vater auf dem Thron,
Ehr' seinem eingebornen Sohn,
Ehr' sei dem Heil'gen Geist geweiht
Von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Schließen wir an das süditalische Lied ein anderes aus dem südlichen Frankreich, das nur wenig jünger sein dürfte, obschon der gleiche Auslaut der Verse schon regelrechter durchgeführt erscheint. Dasselbe hat sich bisher nur in dem kostbaren Hymnar der Abtei Saint-Pierre de Moissac — die Stadt liegt am Einflusse der Sère in den Tarn — gefunden, dessen Handschrift gegenwärtig im Hause der Gesellschaft Jesu zu Wien aufbewahrt wird [1]. Der Hymnus lautet in Text und Uebertragung:

Concentus omnis virginum
Exsultat atque martyrum,
Cum virgo sacratissima
Coelum petit Caecilia.

Heut singet Hymnen wunderbar
Der Martyrer, der Bräute Schaar,
Denn Christi Jungfrau engelrein,
Cäcilia, zieht himmelein.

Haec namque prudentissima
Fundata Christi gratia,
Firmans secreta pectoris
Virtute sacri dogmatis.

Weil zählend zu der Klugen Schaar,
In Gott sie fest gegründet war,
Ein Panzer ihre Brust umschloß,
Das Wort, das Gottes Mund entfloß.

Sexum relinquens feminae,
Praecincta militis fide,
Nupti viri consortia
Ad casta fert commercia.

Nach Krieger, nicht nach Weibes Art
Die Lende gürtend züchtig zart,
Den Jüngling, dem sie angetraut,
Zum Engel wandelt Christi Braut.

[1] Vgl. Dreves, Analecta Hymnica Medii Aevi. II. Hymnarius Moissiacensis, Das Hymnar der Abtei Moissac im 10. Jahrhundert. Nach einer Handschrift der Rossiana. Leipzig, Reisland, 1888.

Digitized by Google

Sponsique germanum sui
In foedus adnectit Dei,
Utrumque de mortis via
Vitae ferens ad pervium.

Auch ihres Bräut'gams Bruder bald
Fühlt ihres Glaubens Allgewalt,
Zum Pfad des Lichts aus Todesnacht
Hat beid' die Maid zurückgebracht.

Plures dehinc adulteros
Sermone reddit liberos,
Dum sponsa commanens Dei
Adhaesit ejus corpori.

Ja aus der Lüste Sklaverei
Macht tausend ihre Rede frei;
Ein Fleisch mit Christo und ein Blut,
Umklammert sie ihr höchstes Gut.

Cunctis ministrans lumine
De caritatis lampade,
Ne lux eis defecta sit,
Cum nocte sponsus venerit.

Hell leuchtet ihrer Lampe Schein,
Strahlt hell in aller Herz hinein,
Daß keinem mangle Oel und Licht,
Kommt rasch der Bräut'gam zum Gericht.

Hinc palma fervens incitat,
Quam castitas devinxerat,
Subitque flammas balnei
Obitque caesa vertice.

Schon winkt die schönste Palme ihr,
Der Keuschheit Lohn, der Reinheit Zier;
Von Feuersgluten unversehrt,
Beugt ihren Nacken sie dem Schwert.

Jam nunc, pia Caecilia,
Te poscimus clarissima,
Orando Christum supplica,
Quod nostra solvat crimina.

Nun sei auch uns, Cäcilia,
Sei uns mit deinem Beistand nah;
Zu Christo fleh', daß seine Huld
Uns löse von der Sünde Schuld.

Cui doxa semper cum patre,
Laus et salus cum flamine,
Qui vivit et regnat Deus
In saeculorum saecula.

Dem mit dem Vater immerdar
Und mit dem Geiste, wie es war,
Sei allzeit Ehr' und Dank geweiht
So nun wie fort in Ewigkeit.

Noch ein drittes Lied auf die Heilige finden wir, das bezüglich seines Alters mit den genannten wetteifert, ja dieselben möglicherweise noch übertrifft. Es ist dies der Hymnus, mit dem die mozarabische Liturgie den 22. November feiert. Mone hat denselben aus einer Rheinauer Handschrift, die er dem 10. Jahrhundert zuweist, abgedruckt und begleitet ihn mit der Bemerkung: „Nach der classischen Metrik, den vielen Verderbnissen und der weiten Verbreitung gehört dieses Lied in das 5. Jahrhundert. Nur im letzten Verse hat es noch die Elision." Ohne gerade dieser Schätzung beizupflichten, die, was die „Verderbnisse" und die „Verbreitung" angeht, offenbar auf irrigen Voraussetzungen beruht, kann doch das hohe Alter des Liedes nicht in Frage kommen. Leider sind über die interessanten und eigenartigen Hymnen des mozarabischen Breviers, namentlich über deren Verfasser, so gut wie keine Studien bekannt geworden, was um so schmerzlicher berührt, als viele derselben von Isidor Hispalensis, seinem Bruder Leander, vielleicht auch von Eugen von Toledo herrühren mögen. Unverkennbar ist der trotz aller Einfachheit oder vielleicht

Digitized by Google

gerade infolge dieser Einfachheit feierliche und getragene Kothurn, der die älteste christliche Muse, voran die des Ambrosius, auszeichnet. Solche Lieder verlieren durch jede Uebertragung. Stellen wie:

Ore sponsum, mente saeclum, vicit hostem sanguine,

spotten der Kunst auch des geschicktesten Verdeutschers. Wir bitten daher den des Lateinischen kundigen Leser um geneigte Nachsicht, wenn wir um der Unkundigen willen eine wie immer geartete Uebersetzung beigeben. Sie wird immerhin das eine Verdienst für sich in Anspruch nehmen können, durch ihr Unvermögen die reine und ruhige Größe des Originals zu lebendigerer Anschauung zu bringen.

Incliti festum pudoris
virginis Caeciliae
Gloriosae praecinamus
voce prompti pectoris,
Quo soluta lege mortis
tollitur in aetheris.

Singt das Fest der magdlich Reinen,
singt Cäcilia, der Maid,
Singet aus der Herzen Fülle
dieser Tapfersten im Streit,
Die, des Todes Stachel brechend,
sterbend kauft Unsterblichkeit.

Germine haec virgo clara,
sanctitate clarior,
Pectore Christum retentans
huncque solum praedicans,
Ore sponsum, mente saeclum,
vicit hostem sanguine.

Edlen Blutes, edlern Sinnes,
kennt sie nur ein einzig Gut;
Ihres Bräut'gams Herz bezwinget
ihrer Rede Flammenglut,
Diese Welt der Weisheit Tiefe,
Satans Zorn ihr strömend' Blut.

Pectoris sacri recessum
munit evangelio,
Squalido corpus beatum
proterit cilicio
Noctis horas et diei
mentis implens cantico.

Treu an ihres Herzens Pforten
stellt sie Gottes Wort als Wacht;
Zinsbar, ihre Lenden gürtend,
sie das Fleisch dem Geiste macht;
Hymnen jubelt ihre Seele
wie des Tages so zur Nacht.

Haec enim sortita sponsum
germinis praefulgidi,
Angelum Dei fatetur
se habere vindicem,
Hunc verendo ut pudori
det honorem, commonet.

Einem Jüngling, edler Ahnen
edlem Sprossen, angetraut,
Kündet sie dem Bräutigame,
was ihr reines Auge schaut,
Gottes Engel, jedem drohend,
der bedrohe Gottes Braut.

Sponsus hinc furore caeco
comminatur virgini,
Sed beata virgo factis
dicta prorsus comprobans
Angelum munusque coeli
mox adesse praestitit.

Drum die Magd bedräuend zürnt er,
hoch des Unmuths Wogen gehn;
Doch die Reine läßt im Werke,
was sie sprach, vor ihm geschehn,
Läßt den Engel ihn des Höchsten,
ihn den Lohn des Himmels sehn.

Digitized by Google

Adfuit promissus idem
vir coruscis vestibus,
Exhibens sertis coronas
floribus praefulgidas,
In rosis docens cruorem
castitatem liliis.

Ja da stand der Himmelsbote,
lauter Schimmer schien sein Kleid,
Kränze hielt in seinen Händen,
blütenreiche, er bereit,
In den Rosen, in den Lilien
deutend Blut und Reinigkeit.

Munere hoc provocatus
sponsus ad Christi fidem
Illico fratris salutem
imprecatus obtinet,
Hincque ambo passionis
consecrantur sanguine.

Und bekehrt von solchem Schauen,
Christo sich der Jüngling weiht,
Gleiche Gnade für den Bruder
seinem Flehn der Herr verleiht,
Beide waschen in des Lammes
Blute sie ihr Hochzeitskleid.

Tunc deinde virgo Christi
consequens Caecilia
Hanc triumphalis honoris
promeretur gloriam,
Igneis thermis retrusa
fit caloris nescia.

Endlich folgt die Jungfrau Christi,
folgt der Streiter steilem Pfad,
Folgt mit festem Siegerschritte,
da der Preis des Kampfes naht;
Mitten in der Bäder Gluten
fühlt die Glut sie wie ein Bad.

Plus calens sic igne Christi
vicit ignem saeculi
Et vibrantis ensis ictum
ter valenter sustulit
Postque terris membra ponit,
spiritu coelos petit.

Heißer brennen Christi Feuer,
denn der Erde Feuer brennt;
Dreimal trifft das Schwert den Nacken,
eh' es Haupt und Nacken trennt,
Und den Leib umfängt die Erde
und den Geist das Firmament.

Unde nobis, sacra virgo,
mitte coeli munera,
Liliorum vel rosarum
munus inde porrige,
Unde hausisti superna
veritatis gaudia.

Drum von oben, Jungfrau, reich uns
Himmelsgaben für und für,
Kränze reich aus Lilienblüten,
Kränze uns aus Rosenzier,
ehnlich denen, die die wahre,
ew'ge Krone flochten dir.

Liliis corusca in nos
castitas praefulgeat,
Punicis rosis voluntas
passionis ferveat,
Mole criminis subacta
innovemur gratia.

Blühen laß gleich Lilienkelchen
in uns Zucht und Reinigkeit,
Und wie Purpurrosen glühen
Kreuzeslust und Kreuzesleid,
Daß gereint von Sündenflecken
heller glänz' der Gnade Kleid.

Ecce adventum futuri
praestolamur judicis,
Sustinemus et beata
illa lucis gaudia,
Non rei tunc puniamur,
non crememur ignibus.

Gib, daß wenn der Richter nahet,
dessen Spruch wird ewig sein,
Wir zur Freude, wir zur Ruhe
gehn des ew'gen Lichtes ein,
Nicht zum Orte der Verdammten,
nicht zum Ort der Feuerspein.

Martyrum et sacrosanctis
aggregati coetibus

Sondern daß, den lichten Schaaren
sel'ger Martyrer gesellt,

Digitized by Google

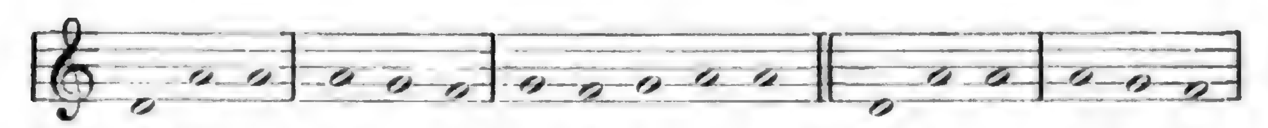
Evadamus, quod timemus,
  contuentes gloriam,
Regis almi ad coronam
  evocati dexteram.

Christe, ut tuam videntes
  servuli praesentiam
Gratulemur, gaudeamus,
  personemus gloriam
Curiae coelestis arce
  confovendi in saecula.

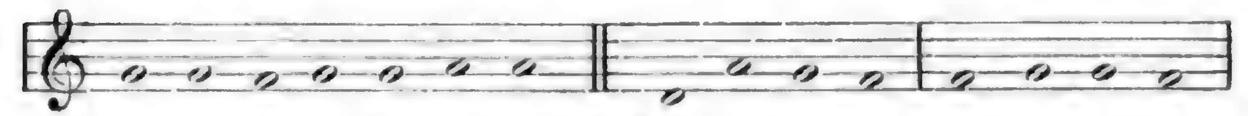
Wir dem Schreckensloos entrinnend
  einziehn in das Himmelszelt,
Kronen tragend, zu des strengen
  Richters rechter Hand gestellt.

Daß wir, Christe, deine Knechte,
  Zeugen deiner Glorie sei'n,
Voll des Dankes, voll des Jubels
  dir ein endlos Loblied weihn,
In der Königsburg der hehren
  selig in der Sel'gen Reih'n.

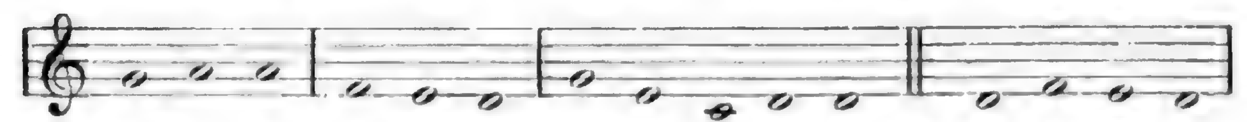
Auch eine Sequenz auf unsere Heilige von verhältnißmäßigem Alter vermag ich nachzuweisen aus einem Graduale von Albi in Südfrankreich, das im 11. Jahrhundert geschrieben ist und sich jetzt in Paris befindet. Während von den vorerwähnten Hymnen nur der Text uns überliefert ist, hat diese Sequenz auch ihre Singweise bei sich, leider nur in Neumen ohne Linie. Indes sind diese südfranzösischen Neumen nicht wie die unsrigen in gerader, höchstens wellenförmiger Linie geschrieben, sondern so, daß trotz des Mangels der Linien die einzelnen Intervalle zur Darstellung gebracht werden. Zur Transscription fehlen nur zwei Dinge: bezüglich der Intervalle die absolute Sicherheit, da ein geringes Verschreiben, eine Nachlässigkeit des Neumators leicht ein Verlesen zur Folge hat; bezüglich des ganzen Stückes der Schlüssel, der nur durch Mutmaßen und Probiren festzustellen. Ich transscribire die Melodie des Graduale von Albi also, ohne indes nach dem Gesagten für absolute Richtigkeit bürgen zu können:



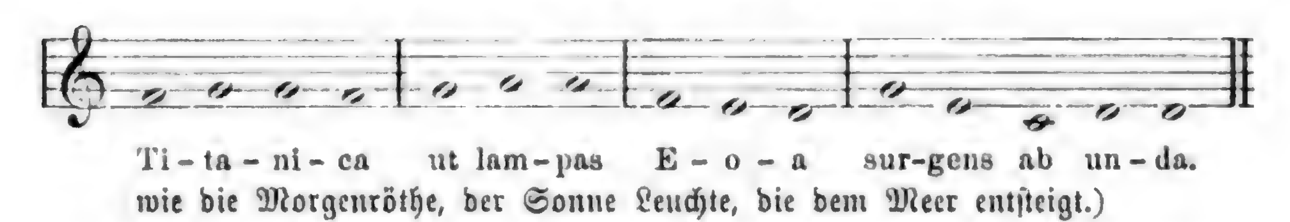
1a. Can-di-da tu qui-a su-pra li-li-a, 1b. O al-ma ac sa-cra
(Weil du weiß bist mehr denn Lilien,) (o du hehre und heilige



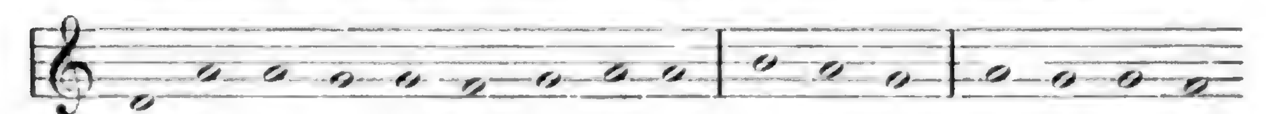
Cae-ci-li-a do-mi-na, 2a. Pur-pu-re-a quae co-rus-cas
Herrin Cäcilia,) (und im Purpurgewande



stra-gu-la mar-ty-rum in-ter ca-ter-vas. 2b. Sic e-mi-cas
erglänzest in der Schaar der Blutzeugen,) (deshalb strahlst du

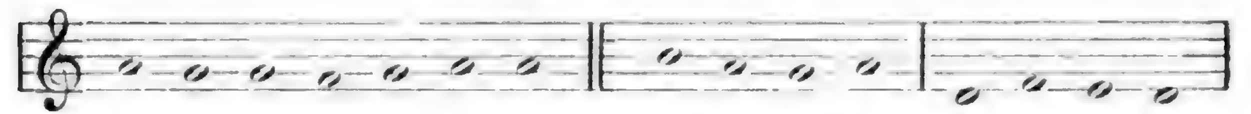


Ti - ta - ni - ca ut lam - pas E - o - a sur - gens ab un - da.
wie die Morgenröthe, der Sonne Leuchte, die dem Meer entsteigt.)

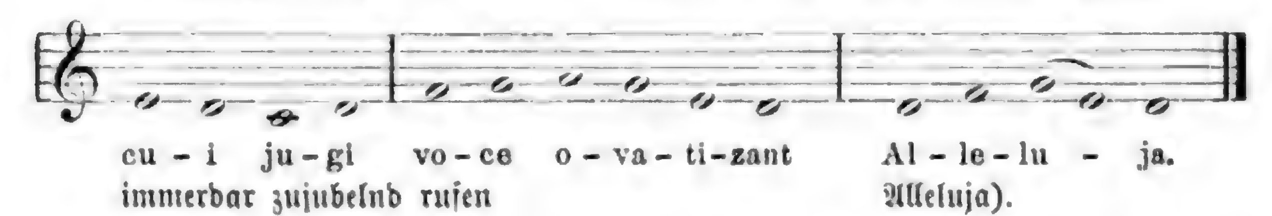


3 a. No - va cum vir - gi - num cho - re - a mo - du - lans me - lo - di - a
(Neue Lieder singest du mit der Schaar der Jungfrauen

in ter - ra, 3 b. Spon - sa a - gni im - ma - cu - la - ta, qui reg - nat
auf Erden,) (Unbefleckte Braut des Lammes, das da herrscht



u - ra - ni - ca in au - la, 4. Vir - gi - ne - a col - le - gi - a
in der himmlischen Burg,) (dem die Schaaren der Jungfrauen



cu - i ju - gi vo - ce o - va - ti - zant Al - le - lu - ja.
immerbar zujubelnd rufen Alleluja).

Aus den folgenden Perioden des spätern Mittelalters ließen sich noch andere Lieder und Hymnen auf die hl. Cäcilia beibringen. In den meisten Hymnensammlungen würde sich das eine oder andere Scherflein finden lassen. Der Karthäuser Konrad von Gaming (14. Jahrh.) hat unserer Heiligen eines seiner innigen, formvollendeten Lieder gesungen [1], und Ulrich Stöcklin, Abt von Wessobrunn (15. Jahrh.), ihr ein kurzes, aber schönes Reimgebet gewidmet. Indes wir verzichten für diesmal darauf, der spätern hymnologischen Literatur nachzugehen; waren es doch nur die *ältesten* Cäcilienlieder, die wir nachzuweisen uns vorgenommen.

[1] Analecta Hymnica Medii Aevi. III. Conradus Gemnicensis, Konrads von Haimburg und seiner Nachahmer Alberts von Prag und Ulrichs von Wessobrunn Reimgebete und Leselieder. Leipzig, Reisland, 1888.

G. M. Dreves S. J.

Mittelalterliche Kunstdenkmäler in Subiaco und Monte Cassino.

(Schluß.)

Montes Benedictus amabat. Ja „Benedikt liebte die Berge“. An einem Berge bei Subiaco begann er sein heiliges Leben, auf dem Berge bei Cassino vollendete er es. Durch einen Theil der zwischen beiden Orten liegenden Gebirge mußten auch wir in Ermangelung einer Eisenbahn unsern Weg von Subiaco nach Cassino suchen, durch stille, öde Gegenden. Zwar war die Straße neu und gut; aber sie stieg steil an, um bald ebenso rasch zu fallen und wieder aufwärts zu führen. Ein einsamer See unterbrach die Bergwelt; hier und dort standen halb zerfallene Hütten und im Hintergrund Gestalten, welche lebhaft an alle die Räuber- und Banditengeschichten erinnerten, die so oft aus Italien erzählt werden. Nicht viel anders wird alles in dieser Gegend gewesen sein, als Benedikt in derselben wandelte. Hoch oben von einem felsigen Berge sah Affile herab, wo er sein erstes Wunder wirkte; jetzt, wie damals, eines jener engen, kleinen, befestigten Bergdörfer, die in dieser Gegend so häufig sind. Nach etwa fünf Stunden änderte die Gegend sich; das schön gelegene Olevano zeigte sich auf der Höhe und am Bergesabhang nach einer reichen Ebene hin gelegen, mit einem wegen seiner malerischen Schönheit vom Deutschen Reich erworbenen Eichenhain. Die sinkende Sonne goß ihre letzten Strahlen aus über die herrliche Landschaft. Eben waren die Leute heimgekehrt. Kinder und Weiber drängten sich in den engen, steilen Straßen; in den offenen Werkstätten arbeiteten noch einige Handwerker, in den Wirthshäusern aber saßen zahlreiche Männer bei weit geöffneten Thüren und Fenstern. Wir mußten eilen, um vor Einbruch der rasch nahenden Dunkelheit die noch hie und da erhaltenen cyklopischen Stadtmauern zu sehen.

Noch vor Sonnenaufgang ging es weiter hinab in die wohlangebaute Ebene. Zahlreiche Landleute kamen aus ihren Dörfern herab in die Felder: fleißige Männer mit schwieligen Händen, bunt aber bescheiden gekleidete Frauen mit ihren laut sich unterhaltenden Töchtern, lebendige aber oft etwas nachlässig gekleidete Burschen. Ein Esel trug das Ackergeräth, das Mittagsmahl und zwei kleine, ein paar Liter haltende Fäßchen mit Wein und Wasser. Der Hund lief hinterher mit einem oder zwei schwarzen Schweinen. Zuweilen saßen Vater und Sohn auf dem

Esel, oder die Mutter mit einem Kinde. So ziehen sie beim Morgengrauen hinab ins Thal, um die sorgsam bestellten Aecker in mühsamer Arbeit gegen kleinen Gewinn zu bestellen für einen römischen Fürsten, der vielleicht gleich seinen Unterthanen verarmt. Und doch ist dies Land so reich und ergiebig. Unten wächst Getreide, Mais und Gemüse, darüber breiten vielerlei Fruchtbäume ihre Aeste aus, und von Baum zu Baum schlingt die Rebe ihre Kränze. Die Glocken tönten herüber von den Thürmen der berühmten Wallfahrtskirche S. Maria vom guten Rath zu Genazzano. Gerne hätten wir den kleinen Umweg gemacht, um einzutreten in die Kirche und in die alte Burg der einst so stolzen Colonna, aber der Eisenbahnzug wartet nicht. Von Valmontone brachte er uns eilend nach San Germano, wo einst Friedrich II. mit Gregor IX. Frieden schloß. Jetzt nennt man den Ort meistens Cassino; denn hinter ihm liegt hoch oben auf einem den Wolken sich nähernden Gipfel inmitten anderer Bergesriesen das berühmte Kloster. Reste einer von den Etruskern erbauten Mauer, deren Steine ohne Mörtel aufeinandergeschichtet sind und oft ineinander greifen, steigen aus dem Thal aufwärts und umgaben ehedem die Spitze. In Olevano sahen wir solche gewaltige Blöcke; auch in Perugia, Fiesole und an anderen, selbst kleinen Orten sind ähnliche Reste erhalten.

Inmitten der alten Bergfeste Cassino hatten die Römer dem Apollo, der Venus und, wie die neuesten Ausgrabungen beweisen, auch dem Jupiter Tempel und Altäre errichtet. Als der hl. Benedikt im Beginn des sechsten Jahrhunderts aus Subiaco dahin kam, opferte noch eine Menge Leute den Götzenbildern. In den um die Tempel gepflanzten Hainen feierten sie heidnische Feste. Benedikt zerstörte das Bild des Apollo, nicht aber dessen Tempel, sondern machte aus ihm eine Martinskirche. An der Stelle des im Freien stehenden Altars aber baute er auf dem Gipfel des Berges eine Kapelle des hl. Johannes, worin er mit seiner heiligen Schwester Scholastica sein Grab fand [1]. So war er einer der ersten, welche heidnische Cultusstätten in christliche Gotteshäuser umwandelten.

Bereits um 590, ungefähr 50 Jahre nach dem Tode des hl. Benedikt, zerstörten die Longobarden sein Kloster. Die Mönche zogen nach Rom,

---

[1] Ein Pilgerführer bei Besichtigung der Restaurirungsarbeiten auf Monte Cassino, von P. Heinrich v. Rickenbach aus Stift Einsiedeln. Brünn, Rohrer, 1880. S. 9 f.; I Codici e le arti a Montecassino per D. Andrea Caravita, prefetto dell' archivio Cassinense. Montecassino 1869. I, 5 sg.; Chronicon Cassinense lib. I. c. 1 bei Muratori, Rerum italicarum Scriptores IV, 250 und S. Gregorii M. Dialog. II. c. 8 mit den Anmerkungen bei Muratori IV, 199 sq.

von wo sie erst nach 130 Jahren zurückkehrten. Abt Petronax erweiterte gegen das Jahr 720 den zur Martinskirche umgewandelten alten Tempel um etwa 8 m, gab ihm eine Absis und ließ in ihm zwei Altäre zu Ehren der Gottesmutter und der hll. Faustinus und Jovita weihen. Abt Gisulfus († 817) baute eine größere Johanneskirche über dem Grabe des hl. Benedikt und errichtete über dem Altar einen silbernen Baldachin, den er mit goldenen Platten und farbigen Emails verzierte. Aber bereits 889 verbrannten oder raubten die Sarazenen alles. 22 Jahre blieb das Kloster wiederum verwüstet. Der Beginn des 10. Jahrhunderts sah es wiedererstehen, das 11. im größten Glanz; denn zwei seiner Aebte, der Lothringer Friedrich und der Prinz des Herrscherhauses von Benevent, Desiderius, bestiegen 1057 und 1086 als Stephan IX. (X.) und Victor III. den päpstlichen Stuhl. Beide gehörten der streng kirchlichen Richtung an; der erstere ernannte den hl. Petrus Damiani zum Cardinal, der andere aber war von dem sterbenden Gregor VII. den Cardinälen als Nachfolger empfohlen worden. Daß ihre so verschieden beurtheilte Partei keineswegs durch mönchische Einseitigkeit und übergroße Strenge zu jenem kräftigen Auftreten gebracht ward, erhellt, abgesehen von anderem, schon aus der Liebe und Begeisterung, womit Desiderius alles Schöne förderte. Niemand hat im 11. Jahrhundert, wenigstens in Italien, mehr für die Kunst gethan.

Anfangs unternahm er als Abt zu Monte Cassino nur eine Erneuerung einzelner Theile des Klosters und errichtete mehrere kleinere Gebäude an Stelle der älteren. Bald aber kam er dazu, alles neu und größer zu machen. Im Jahre 1066 begann, trotz der Furcht der meisten Mönche, seine Pläne könne man nie vollenden, der Abbruch der alten Kirche. Dann ebnete er „mit Feuer und Eisen“ den felsigen Gipfel des Berges, welcher sich inmitten der Klostergebäude erhob und auf welchem der alte Apollo-Altar gestanden hatte. Sein Eifer entzündete alle so, daß die Landleute die erste Säule auf ihren Schultern aus der Ebene zum Kloster hinauftrugen, obgleich der Weg überaus steil und schlecht war.

Die Kirche erhielt drei Schiffe, ebenso viele Absiden und 20 Säulen. In der Mitte ihres Chores erhob sich das Grab des hl. Benedikt und der hl. Scholastica unter einem Baldachin, neun Stufen hoch und vom natürlichen Felsen des Berges umgeben, den Desiderius ringsumher unverletzt gelassen hatte. Die Hauptabsis erhielt einen Johannesaltar, genau dort, wo ehedem der hl. Benedikt einen solchen errichtet hatte. Neben die nördliche, dem hl. Gregor geweihte Absis baute der Abt eine Schatz-

kammer (Secretarium) und eine Sacristei, an letztere anstoßend zwei Kapellen der hll. Nicolaus und Bartholomäus, weiter nach Westen neben der Façade seiner Kirche einen Glockenthurm (Arx), vor der Façade selbst einen Vorhof mit vier auf Säulen ruhenden, theilweise gewölbten Hallen und einem tiefen Brunnen, endlich an den beiden westlichen Ecken dieses „nach römischem Brauch Paradies genannten" Vorhofes je eine thurmartige Kapelle des hl. Michael und des hl. Petrus, zu denen man auf fünf Stufen hinanstieg. Auch zum Vorhofe selbst führte eine, ihn an Breite sogar übertreffende Treppe mit 24 Stufen hinauf, weil er mit der Kirche auf der Spitze des Berges lag.

Abgesehen von dieser, durch die Bodenbeschaffenheit herbeigeführten und wirkungsreichen Anordnung der Treppen, blieb Desiderius im Grundriß bei dem althergebrachten Plan. Als Bauarbeiter verwendete er aus Amalfi und aus der Lombardei (Como?) berufene Steinmetzen und Maurer. Marmor, Säulen, Basen und Capitäle wurden zur See aus Rom herbeigeholt, wo die antiken Denkmäler als Vorrathskammern dienten, aus denen man nach Bedarf Bautheile entführte. So sehr dies zu beklagen bleibt, ist doch zweierlei nicht zu vergessen: erstens, daß dadurch viele der besten Bautheile des Alterthums verhältnißmäßig gut erhalten sind, dann, daß durch solche in alle Welt verstreuten Kunstdenkmäler der Geschmack gebildet ward; denn in den neuen Bauten, denen sie eingegliedert wurden, betrachtete man sie als werthvolle Theile. So bildete deren öfterer Anblick den Geschmack und regte zur Nachahmung an.

Dem Reichthum des Baues entsprach dessen Ausstattung. Drei Seiten des Paradieses wurden mit Scenen aus dem Alten und Neuen Testament bemalt, die vierte, vor der Kirche liegende durch aus Constantinopel berufene Arbeiter mit Mosaiken geziert. Auffallenderweise kam in diese Mosaiken in goldenen Lettern ein langes Gedicht des Benediktiners Marcus. Auch am Triumphbogen und in der Absis, worin die Bilder Johannes' des Täufers und des Evangelisten in Glasstiften und Goldplättchen glänzten, wurden lange, von Alfanus verfertigte Verse in Mosaik eingelassen. Den Boden vor dem Eingang und in der Kirche hatten andere, aus Byzanz berufene Mosaicisten kunstreich mit verschiedenfarbigem Marmor belegt. Die Fenster des Mittelschiffes hatten verbleite Glasscheiben, jene der Seitenschiffe durchsichtige Platten. Die flache Decke war in leuchtenden Farben mit Verzierungen und Figuren bedeckt, alle Wände waren bemalt. Das fast bis in die Mitte der Kirche reichende Chor faßte eine marmorne

Brüstung ein. Vier Marmorplatten bildeten dessen westliche Seite. Eine derselben bestand aus rothem Porphyr, eine andere aus grünem Marmor; zwischen ihnen befand sich der Haupteingang.

Für das Hauptportal hatte Desiderius in Constantinopel eine Erzthüre nach dem Muster derjenigen bestellt, welche er zu Amalfi gesehen hatte. Man darf daraus nicht schließen, in Italien oder gar im Abendlande sei der Guß eherner Thüren unbekannt gewesen, sondern nur, man habe dort nicht verstanden, in eherne Thüren silberne Zeichnungen einzulassen, wie dies auf den aus Constantinopel gekommenen Thüren zu Amalfi, S. Paul bei Rom, Venedig und Monte Cassino der Fall ist. Auch in dieser Technik des Einlassens von Silber stand also Byzanz höher als das Abendland. Höher stand es gleichfalls in Emailarbeiten. Doch ließ Desiderius keine Emailarbeiter nach Monte Cassino kommen, sondern sandte einen Mönch an den Bosporus. Der Kaiser nahm ihn wohlwollend auf und förderte seine Bestrebungen. So verfertigte er dort eine goldene Tafel, welche dem Hochaltare als Antependium diente, und auf welcher, wie auf der berühmten Pala d'oro der Marcuskirche zu Venedig, in Email Scenen aus dem Evangelium und aus der Geschichte des Kirchenpatrons angebracht waren.

Seit alters war in Italien die Kunst der Goldarbeiter hoch ausgebildet. Auch der von Desiderius in die Hauptstadt des griechischen Reiches gesandte Mönch war ein in Italien gebildeter Meister. Er reiste aber dorthin, um einzelne Zweige seiner Kunst, besonders Verfertigung der Emails, vielleicht auch das Treiben edler Metalle, besser zu erlernen. Ueberdies mußte er sorgen, daß die dort für den Handel angefertigten und für sein Kloster zu kaufenden Emailplättchen in die zu verfertigende Tafel sich genau einfügten. Nach seiner Rückkehr unterrichtete dieser Goldschmied jüngere Mönche und andere Goldarbeiter in den neuerlernten Zweigen seiner Kunst. Mit ihrer Hilfe konnte dann der Abt die vortrefflichsten Zierstücke anfertigen lassen, zuerst silberne, vergoldete Platten, womit die drei anderen Seiten des Hochaltars bedeckt wurden. Den drei Nebenaltären gab man für deren drei freistehende Seiten die alten Altarplatten der frühern Kirche.

Innerhalb des Chores standen vor dem Altarraum (Aditus) 4 aus Erz gegossene Schranken. Darüber ging ein aus Holz geschnitzter, reich bemalter Querbalken unter dem Triumphbogen von einer Seite des Mittelschiffs zur andern. Desiderius ließ diesen Querbalken mit Erz bekleiden, an den Seiten durch „Arme und Hände aus Erz", in der Mitte

durch 6 silberne, $4^1/_2$ Ellen[1] hohe Säulen stützen. Auf den Querbalken kamen zwischen 50 Kerzenleuchtern 13 quadratische, aus Silber gearbeitete und vergoldete Bilder von je 12 bis 14 Pfund; unten aber hingen an ihm zwischen 36 Lampen 5 runde Gemälde mit silbernen, je 4 Pfund schweren Rahmen.

Zwei andere runde, mit Silber bekleidete Bilder, von denen eines als Geschenk eines Vornehmen aus Constantinopel kam, wurden unter dem Altarbaldachin aufgehängt.

Ein zweiter, silberner, ungefähr 60 Pfund schwerer, reich sculpirter und vergoldeter Querbalken wurde vor dem Altare aufgestellt. Er ruhte auf 4 silbernen, zum Theil vergoldeten, 10 Pfund schweren und 5 Fuß hohen Säulen. Zwischen seinen Säulen erhoben sich auf marmornen Untersätzen 2 große, silberne, 30 Pfund schwere Kreuze mit stark hervorstehenden Bildern.

Der Baldachin über dem Hochaltare hatte oben 4 Verbindungsbalken, von denen zwei 6, die anderen $4^1/_2$ Ellen lang waren. Alle wurden nach außen mit 80 Pfund Silber belegt und vergoldet, nach innen aber bemalt. An Festen stellte man vor den Altar 6 je 3 Ellen hohe Leuchter von getriebenem Silber zu je 5 oder 6 Pfund. Der silberne, 25 Pfund schwere Osterleuchter war mit seinem Untersatz aus Porphyr 6 Ellen hoch. Der vor dem Triumphkreuz im Mittelschiff hängende silberne Radleuchter wog ungefähr 100 Pfund und hatte einen Durchmesser von 20 Ellen. Sein Reif trug zwölf Thürme, zwischen denen 36 Lampen hingen. Am 1. October 1071 zog Papst Alexander mit zehn Erzbischöfen, 43 Bischöfen und vielen Fürsten, Grafen und Vornehmen der Umgegend in diese Kirche ein, um die feierliche Weihe vorzunehmen. Das Kloster, seine Umgebung, ja der ganze Berg war mit Menschen gefüllt.

Der Papst weihte im Mittelschiff den Hochaltar des hl. Benedikt und den hinten in der Absis stehenden Johannesaltar. Im Innern des Hochaltars hängte man an der obern Marmorplatte zwei silberne Reliquienschreine auf. Unter dem Triumphbogen stellte man auf den großen Querbalken einen silbernen, mit Reliquien gefüllten „Thurm", und in der Absis des Johannesaltars füllte man „die Krone des Erlösers" mit Reliquien. Andere Reliquien hatte man während des Baues in kupferne Reliquiare eingeschlossen und in die Säulencapitäle, in die vier Ecken des Thurmes, in dessen Kreuz und in das eherne Kreuz auf der Spitze der Façade geborgen.

---

[1] Die Elle hatte etwas mehr als $^1/_2$ Meter.

Da der Papst für den Tag der Weihe und die folgende Woche einen großen Ablaß bewilligte, kamen während der Octav so viele Leute, daß es schien, als ob keiner nach der ersten großen Feierlichkeit heimgekehrt sei. In der ganzen Umgegend hätte nach dem Bericht des Chronisten „jeder sich fast wie einen Ungläubigen betrachtet", wenn er nicht bei dieser Veranlassung die neue Kirche besucht hätte. Der Ruhm Monte Cassino's stieg von Tag zu Tag. Nach zwei Jahren erreichte die Zahl seiner Mönche fast zweihundert. Dieses Anwachsen der Zahl bot dem Desiderius eine willkommene Veranlassung, alle im Anfang seiner Amtsverwaltung neu errichteten Gebäude wieder abzureißen. An der Südseite der Kirche begann er einen auf 110 Säulen ruhenden Kreuzgang, und um ihn erbaute er westlich einen an das Paradies anstoßenden Speisesaal mit Küche und Vorrathskammern, südlich, der Kirche gegenüber, einen Schlafsaal mit einer Kleiderkammer, östlich einen Kapitelsaal. Dann errichtete der baulustige Prälat westlich von diesen Neubauten ein Haus für die Novizen, einen hohen Thurm mit einem festen Klosterthor, sowie ein Gasthaus und zog um das Ganze eine festungsartige Mauer.

Nur ein altes Gebäude blieb noch übrig: der erweiterte und vom hl. Benedikt selbst in eine Martinskirche umgewandelte Apollotempel. Auch er mußte einem dreischiffigen, auf 18 Säulen ruhenden Neubau weichen. Seine Absis erhielt Mosaiken mit langen Inschriften, sein Altar ein silbernes, vergoldetes, 24 Pfund schweres Antependium, worauf die Legende der hll. Matthäus und Martin dargestellt war. In die Thüren kamen eherne Flügel, in die Fenster Glasscheiben. Das Innere wurde gleich dem Kapitelsaal mit Gemälden ausgestattet. Schlafsaal, Kreuzgang und Speisesaal wurden nur durch farbige Muster verziert. Auf den Bodenbelag wurde bei allen Bauten großes Gewicht gelegt. Zur Herstellung des Bodens der großen Kirche hatte Desiderius, wie erwähnt, Arbeiter aus Constantinopel berufen; der Boden des Klosterkreuzganges wird noch in der Chronik als „byzantinische Arbeit" bezeichnet. Jenen der neuen Martinskapelle aber fertigten die Mönche selbst an; denn Desiderius hatte gesorgt, daß seine Leute die alte Kunst der Mosaikarbeiten erlernten, nachdem sie 95 Jahre in Italien nicht mehr angewendet worden war [1].

---

[1] Chron. Cass. III. c. 29. 33 und 34; Muratori IV, 442. 452 sq.; vgl. V, 78. Chron. Cass. III. c 29 behauptet freilich Artium istarum ingenium a quingentis et ultra iam annis magistra Latinitas intermiserat. Diese Angabe, seit 500 Jahren seien in Italien keine Mosaiken verfertigt worden, hat vielen Gelehrten große Schwierigkeiten bereitet. Vgl. Schnaase, Geschichte der bildenden Künste im

Desiderius erwarb sich durch die Erneuerung dieses Kunstzweiges große Verdienste. Vielleicht ist die sogen. Cosmatenschule, welche Sicilien, Rom, ja fast ganz Italien mit ihren schönen Marmorböden und Mosaikarbeiten an Kanzeln, Thüren, Gräbern und anderen kirchlichen Gegenständen bereicherte, eine Entwicklung der von ihm geweckten Keime.

Der Verkehr mit dem Morgenlande war damals sehr lebendig. Abt Johann V. († 1011) von Monte Cassino hatte nach einer Reise ins Heilige Land auf dem Berge Athos, dem Hauptsitz morgenländischen Mönchthums und einem Hauptort christlich-byzantinischer Kunst gelebt. Auch sein dritter Nachfolger Theobald († 1035) hatte das Heilige Land besucht und soll für das Kloster zu Majella, das er leitete, bevor er Abt von Monte Cassino wurde, aus Constantinopel kirchliche Geräthe und Handschriften erworben haben. Die Aebte Friedrich und Desiderius, welche als Stephan IX. (X.) und Victor III. in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts den päpstlichen Thron bestiegen, hatten als Gesandte Roms Constantinopel besucht[1]. Manche Mönche zu Monte Cassino verstanden griechisch; denn man bediente sich desselben zuweilen in der Liturgie. Abt Bertharius († 884) wollte der am Fuß des Klosterberges liegenden, jetzt San Germano oder Cassino benannten Stadt den Namen Eulogimenopolis geben, indem er für Benedict die griechische Uebersetzung Eulogimenos einsetzte. Der Benediktiner Petrus Diaconus übersetzte zu Monte Cassino im 12. Jahrhundert sogar ein Buch aus dem Griechischen[2].

Mittelalter, IV, 701 und Crowe und Cavalcaselle I, 55, wo die Stelle überdies unrichtig gegeben ist. Ein von Caravita (I, 203) veröffentlichtes und dem Verfasser der in Rede stehenden Chronik von Monte Cassino zugeschriebenes, jedenfalls von einem Zeitgenossen des Desiderius verfaßtes Gedicht sagt über die Mosaikarbeiten:

Lustra decem novies redeunt,
Quo patet esse laboris opus
Istius urbibus Italiae
Illicitum, peregrina diu
Res modo nostra sed efficitur.

Demnach war die Kunst, Mosaiken zu verfertigen, seit 19 Lustra, d. h. 95 Jahren, in Italien nicht mehr geübt worden. Im Chronicon Cassinense stand also „a VC et ultra“, ein Abschreiber machte daraus a quingentis et ultra. Ueber ähnliche Fehler dieses Abschreibers vgl. Muratori V, 324, Colonne 2, Anm. 3. Unmöglich konnte dem Verfasser der Chronik unbekannt sein, daß zu Rom laut deutlichen Inschriften und Monogrammen im 9. Jahrhundert die Kirchen der hll. Prassedis, Cäcilia, Marcus, Maria in navicella, sowie der hll. Nereus und Achilleus durch Italiener Mosaiken erhielten.

[1] Chron. Cass. II. c. 12. 22 und 51 bei Muratori IV, 348. 354 und 371; Paleografia artistica di Montecassino. Litografia di Montecassino 1877, Latino p. 16.

[2] Chron. Cass. I. c. 32 und 33; IV. c. 66 bei Muratori IV, 304. 310 u. 537.

Es müssen demnach in Monte Cassino griechische Bücher mit Miniaturen gewesen sein. Solche Miniaturen waren aber im Mittelalter die wichtigsten Mittel der Kunstübung, weil sie als das galten, was für unsere Künstler und Handwerker Modelle und Vorlegebücher sind. Diese Miniaturen werden viele jener Vorzüge gehabt haben, wodurch die von jenen griechischen Arbeitern hergestellten Mosaiken solches Aufsehen machten. Die Berichterstatter von Monte Cassino rühmen, abgesehen von der Kostbarkeit des größtentheils antiken, italienischen Denkmälern entnommenen Materials, die Farbenpracht und Naturtreue. Sie sagen: „Man glaubt in den Mosaiken fast lebendige Figuren und blühende Blumen zu sehen.“ „Der Boden erschien wie eine blumige Au.“ [1]

Auch die in Sicilien herrschenden Araber begannen seit dem 10. Jahrhundert auf die italienische Cultur einen bedeutenden Einfluß zu üben, besonders durch kostbare Stoffe und deren Musterung, durch Medicin und Chemie. Durch sie kamen chemisch bereitete, viel lebhafter leuchtende Farben in den Handel und in den Gebrauch. Monte Cassino lag ihnen so nahe, daß ihre Fabrikate dort sicher Eingang fanden.

Trotz dieses wohlthätigen Einflusses der Griechen und Araber blieb die italienische Baukunst, Plastik und Malerei im wesentlichen ihren Ueberlieferungen treu. Sie wandelte weiter auf den Wegen, welche die antike römische Kunst gebahnt hatte. Wohl ging es da abwärts und aufwärts, wohl brachten von der einen Seite die aus dem Norden kommenden Mönche, späterhin deutsche und französische Baumeister und Maler, von der andern Seite her die Orientalen Anregung und Förderung; aber im wesentlichen hat die Kunst Italiens nie durch Byzanz eine so gründliche Erneuerung bedurft, daß sie zuerst byzantinisch und dann wieder neuitalienisch wurde. Obwohl die Chronik von Monte Cassino so freigebig ist im Lobe byzantinischer Mosaiken, erwähnt sie doch nur einmal, ohne besondere Begeisterung, griechische Malereien [2]. Dagegen zeigt sie, daß seit alters zu Monte Cassino

---

[1] Chron. Cass. III. c. 29 und Anonymi narratio bei Muratori IV, 442 und V, 76; Carmen bei Caravita I, 208:

His labor in vitrea potius
Materia datur eximius,
Nam variata coloribus haec
Sic hominis decorat speciem,
Non sit ut alter in effigie.

[2] Chron. Cass. III. c. 33: Rotundas vero omnes (quinque iconas) argentea solum urna (Rand) quattuor librarum circumdans caetera coloribus ac figuris depingi graeca peritia fecit.

eine Anzahl sehr thätiger Maler wirkte. Beispielsweise ließ laut ihrem Bericht Abt Poto († 778) zwei von ihm neu erbaute Kirchen mit Versen und Gemälden schmücken; sein Nachfolger Theodemar († 797) that dasselbe für die reiche, fünfthürmige, von ihm in San Germano errichtete Marienkirche. Gisulfus († 817) setzte an die Stelle der von Abt Poto erbauten Benediktkirche eine größere, die ringsum mit den schönsten Figuren bemalt ward. Unter Abt Aligernus (986) erhielt sowohl die Kirche des hl. Benedikt zu Monte Cassino als auch die von ihm abhängige des Klosters zu Capua Malereien[1]. Athenulf († 1022) ließ die Absis der Kirche des hl. Benedikt „mit Gold und verschiedenen Farben aufs schönste ausmalen[2]; dem Abte Theobald († 1035) aber verdankte die Kirche des Erlösers zu Majella ihre Wandmalereien.

Alle diese Werke sind verschwunden. Erhalten ist dagegen die Ausmalung der Kirche S. Angelo in Formis am Fuße des Capua beherrschenden Mons Tifata, auf dem einst ein Jupitertempel stand, wie Monte Cassino seinen Apollotempel hatte. Die Kirche verdankte ihren Namen den Aquäducten (Formae), welche neben ihr das Wasser aus den Gebirgen nach Capua leiteten. Desiderius erhielt sie nach 1065 vom Fürsten von Capua zum Geschenk und ließ auf die Westwand das Jüngste Gericht, im Mittelschiff Propheten sowie Scenen aus dem Alten und Neuen Testament, in den Absiden und beim Eingange verschiedene Figuren malen. Die Bilder sind nicht allzu verschieden von den um die gleiche Zeit in Frankreich und Deutschland entstandenen. Freilich werden sie in vielen Werken, besonders in älteren, als byzantinisch ausgegeben. Die besten Kenner der neuern Zeit erklären sie aber als italienische Arbeiten, Caravita sogar als Schöpfungen der Künstlermönche von Monte Cassino. In der That sind alle Inschriften lateinisch, dagegen die griechischen Buchstaben neben dem in der Absis thronenden Christus (IC—CX) verkehrt gestellt. Salazaro erklärt dieses Verstellen als „Irrthum des Künstlers, der ohne Zweifel die griechische Sprache nicht verstand". Trotzdem schreiben Crowe und Cavalcaselle: „Daß die Künstler Griechen waren, beweisen außer den Inschriften (!) die Trachten und die Uebertreibung in Form und Handlung der Figuren; aber sie handhabten nicht nur kein anderes Verfahren als ihre römischen Nebenbuhler in Nepi, sondern standen in der Kenntniß unter

[1] Chron. Cass. I. c. 10. 11. 17; II. c. 3 bei Muratori IV, 275. 276. 290. 340.
[2] Caravita I, 156 und 172; Chron. Cass. II. c. 51 bei Muratori IV, 371.

jenen."[1] Sollte der kunstliebende Desiderius sich aus Griechenland haben Maler kommen lassen, die noch „unter den römischen standen"? Ständen jene Bilder von Capua so tief, dann wäre ja gerade dieser Mangel ein Beweis des abendländischen Ursprungs. Daß einzelne Figuren, besonders die Engel der Absis, griechische Tracht haben, erklärt sich theils dadurch, daß griechische Stoffe und Kleidungsstücke auch in Italien Eingang fanden und daß die Mönche von Monte Cassino griechische Bilder kannten und benutzten. Uebrigens kam gerade die so byzantinisch scheinende Art und Weise, den hl. Michael in constantinopolitanische Hoftracht zu kleiden, nicht erst unter Desiderius auf; denn die Chronik von Monte Cassino erzählt, unter der Regierung des Abtes Athenulf (1011—1022) sei einem Mönch der Erzengel so erschienen, „wie man ihn zu malen gewohnt gewesen sei"[2]. Da der Chronist dies nach dem Tode des Desiderius schrieb, ist unter diesem Abt die Art der Darstellung der Engel nicht geändert worden, deren Tracht also kein Beweis für Einwirkung byzantinischer Malereien.

Doch man hat zu Monte Cassino vor dem 11. Jahrhundert nicht nur die Wände der Kirchen und Klostergebäude bemalt, sondern auch die Bücher der allzeit gut besorgten Bibliothek mit Miniaturen verziert. Bücher waren den Mönchen täglich nicht nur zum wissenschaftlichen Studium und zum Vorlesen im Speisezimmer und im Chore, sondern noch weit mehr zur Pflege ihres geistlichen Lebens nöthig. Mußte doch jeder laut der Regel des hl. Benedikt Tag um Tag mehr oder weniger lang der Lesung in einer aus der Bibliothek ihm persönlich geliehenen Handschrift obliegen[3].

Die Bibliothek von Monte Cassino beweist nun zuerst die auffallende Thatsache, daß dort zwei verschiedene Schriftarten in Gebrauch waren: die longobardisch-cassinensische und die römisch-lateinische. Erstere herrschte

---

[1] Chron. Cass. III. c. 27 und 42; Caravita I, 224 sg.; Crowe et Cavalcaselle I, 56 sg.; Salazaro, Studi sui monumenti della Italia meridionale dal IV° ai XIII° secolo. Napoli 1874. I, 48 sg.

[2] Chron. Cass. III. c. 34 bei Muratori IV, 361: Vidisse sibi visus est Michaëlem archangelum illa nimirum specie, qua in imaginibus depingi consuevit.

[3] Regula s. Benedicti c. 48 und dazu die Expositio regulae ab Hildemaro († c. 850) tradita ed. Mittermüller. Ratisbonae, Pustet, 1880. p. 476 sq. Jeder Benediktiner hatte ehedem ein Tuch, in das er die ihm aus der Bibliothek geliehenen Bücher zur Schonung einwickeln mußte. In Handschriften des 11. und 12. Jahrhunderts liest man sogar die Mahnung: Quisquis quem tetigerit, sit illi lota manus. Caravita I, 338 sg.

nachweislich daselbst von 718 bis 1282, wurde von den besten Schreibern und Miniatoren des Klosters bevorzugt und diente wahrscheinlich ausschließlich bei Herstellung der liturgischen Handschriften [1]. Unter den älteren im Kloster vor dem 12. Jahrhundert geschriebenen Büchern haben nur sie Miniaturen und reichere Verzierungen. Untersucht man aber deren Miniaturen und Zierbuchstaben, so zeigt sich auch in ihnen ein doppelter Stil, zuerst ein der Schrift entsprechender, dann ein freierer mit der lateinisch-römischen Schrift mehr übereinstimmender. Der erstere erinnert gleich an irische Handschriften, verwendet Flechtwerk, hat eigenthümlich gemodelte Figuren und liebt bunte Bemalung. Die einzelnen Gewänder werden nicht mit einer Farbe in helleren und dunkleren Tönen versehen, sondern mit verschiedenen Farben. Beispielsweise ist in dem von Diakon und Mönch Grimoald um 1025 geschriebenen Codex das Kleid der Mutter Gottes mit blauen, rothen, violetten und gelben Farbstreifen bedeckt, welche zwischen den Conturen der Falten wechseln [2]. Dasselbe System der Bemalung zeigt sich in der vom Benediktiner Causo um dieselbe Zeit ebendaselbst hergestellten Regel des hl. Benedikt (Bibl. Cass. Nr. 442. 372) und findet sich in vielen Bildern der aus dem 11. Jahrhundert stammenden großen Bibel aus Farfa in der Vaticanischen Bibliothek (Vat. lat. Nr. 5729). Es liegt nur zu nahe, diese auffallende Art der Colorirung als Nachahmung byzantinischer Emails anzusehen, da in ihnen oft (z. B. in einzelnen Feldern der berühmten Pala d' oro von San Marco zu Venedig) zwischen den Goldleistchen, welche die Conturen ersetzen, in ähnlicher Art verschiedenfarbige Glasflüsse eingelassen sind. Indessen steht fest, daß die Mönche von Monte Cassino für die Verzierung ihrer longobardischen Handschriften irische Vorbilder benutzten. Ihnen entlehnten sie die Motive zu dem reichen Flechtwerk und zu den phantastischen Thiergestalten, die bis ins 13. Jahrhundert in immer mehr vervollkommneter Art die Initialen beleben. In alten Handschriften aus Irland kommt nun aber eine solche, unserem Geschmack widerstrebende Häufung und Zusammenstellung von Farbstreifen früh und oft vor, beispielsweise um 820 im Evangelienbuch des Mac Regol und um 800 in jenem des hl. Chad [3].

---

[1] Paleografia artistica di Montecassino. Litografia di Montecassino 1877. Longobardo-Cassinense p. 3 sg. und latino p. 2 sg.; Caravita II, 322 sg.

[2] Gute Reproduction in Le Miniature nei codici Cassinensi. Litografia di Montecassino.

[3] Westwood, Fac-Similes of the miniatures et ornaments of Anglo-Saxon et Irish Manuscripts. London 1868. pl. 16. 23.

Die Schreiber und Miniaturisten zu Monte Cassino fühlten bald das Unschöne solcher Malereien. Obwohl sie ihre charaktervolle sogen. longobardische Schrift und das dankbare Verzierungsmaterial der irischen und anglo-sächsischen Mönche festhielten, welches so gut zu jener Schrift paßt, entschlossen sie sich dennoch, für die Miniaturen römisch-lateinische Vorbilder zu verwerthen. Einen der ältesten erhaltenen Versuche in dieser Richtung bietet der um 925 zu Capua abgeschriebene Commentar des Paulus Diaconus (Bibl. Cass. Nr. 175. 241. 968). Viel vollkommener sind die beiden Bilder in den unter Abt Theobald († 1035) geschriebenen und ausgemalten Moralia des hl. Gregor, welche in Zeichnung und Farbenstimmung Kirchenmalereien ins Gedächtniß rufen [1]. Die etwas nüchternen Initialen der lateinischen Handschriften von Monte Cassino machen den gleichen Eindruck. In großen, fest und kühn hingeworfenen Conturen geben sie einfache, scharf, aber doch nicht unschön zu einander in Gegensatz stehende Farben [2]. Durch solche Arbeiten sind in der Schreibstube zu Monte Cassino zweifelsohne jene Mönche herangebildet worden, welche die oben erwähnten Wandmalereien ausführten.

Das unter der Regierung des Desiderius von dem Cassinesen Leo geschriebene und ausgemalte Homilienbuch ist einer der schönsten Codices der Bibliothek [3], reich an farbenprächtigen, phantasiereichen Initialen, in denen die sprudelnde Lebensfülle irischer Flechtnetze und Thiergestalten zu maßvollem, harmonischem Gleichklang sich vermählt mit der zu vollkommenem Ebenmaß gesteigerten kräftigen und wechselreichen longobardisch-cassinensischen Schrift. Vier großen Federzeichnungen gab Leo nur hie und da Farbe, um wichtigere Einzelheiten hervorzuheben. Nicht umsonst lobte die Chronik die Naturtreue byzantinischer Mosaiken. Leo's Bilder zeigen, daß die Mönche auf die Natur achteten und ihre Zeichnung vervollkommneten. Die Figuren sind großartig gedacht und einfach hingestellt; ihr Faltenwurf ist einheitlich und ruhig, aber doch der Bewegung angepaßt. Drei Federzeichnungen in Cod. 98. 160 verdienen gleiches Lob; doch lehnen sie sich hie und da an alte Vorbilder aus verschiedenen Schulen stark an.

---

[1] Bibl. Cassin. Nr. 73. 129. Abbildungen in Le Miniature nei codici Cassinensi. Schriftprobe in der Paleografia. Longobardo-Cassinense tav. XLIII. Das Buch ist bereits erwähnt im Chron. Cassin. II, 52 bei Muratori IV, 372.

[2] Paleografia, Latino tav. XIV bis XXIX, besonders die drei letzten Tafeln.

[3] Bibl. Cass. Nr. 99. 206. 1070. Initialen aus diesem Buche in Paleografia, Longobardo-Cassinense tav. IX bis XIV und XLIV bis XLV, in den Miniature die Bilder auf vier Tafeln. Cf. Caravita I, 270 sg.

In dem um 1150 vom Benediktiner Symeon geschriebenen und ausgemalten Regestum sancti Angeli ad Formas hat der Zeichner weitere Fortschritte gemacht. Seine Bilder zeigen als Illustrationen zu den Urkunden des Klosters verschiedene Verhandlungen der Päpste, Fürsten und und Bischöfe mit Aebten oder Vorstehern der Benediktiner, also Stoffe, deren Zeichnung neu zu entwerfen war. Die Gewänder folgen den Körperformen der meist langen und hageren Figuren. Die Colorirung geht hie und da auf jene vorher erwähnte bunte, streifenartige Bemalung der Kleider zurück. Meist ist jedoch in einer Farbe eine hellere da verwendet, wo hochgehende Falten Vermehrung des Lichtes erheischen. Das ist der Anlauf zu einer stärkern Modellirung, der zuletzt zur höchsten Vervollkommnung der Malerei führte. Symeon fühlte übrigens selbst, daß er als Zeichner höher stand denn als Maler, ließ darum ein Doppelbild ohne Farben und begnügte sich bei den übrigen Bildern oft, die Gewänder nur einfach und leicht zu tönen und ihnen ihre Conturstriche zu lassen. Er hat sich offenbar für Zeichnung und Farbe eng angeschlossen an den aus Monte Cassino stammenden Codex 1202 der Vaticanischen Bibliothek, der unter Desiderius mit Scenen aus dem Leben des hl. Benedikt reich illustrirt wurde. In ähnlicher Weise soll die Exultet-Rolle aus dem Beginn des 12. Jahrhunderts ausgeführt sein, die ich leider nicht sehen und untersuchen konnte.

Nach dem Tode des Desiderius wurde noch das Krankenhaus, dessen Kapelle und dessen Kreuzgang ausgemalt. Innerer Zwiespalt und äußere Feinde arbeiteten sich aber dann in die Hände, den alten Glanz zu verdunkeln und den überreichen Schatz an silbernen und goldenen Kirchengeräthen sowie an werthvollen Vorhängen, Teppichen und Priesterkleidern zu vernichten. Die longobardisch-cassinensische Schrift trat in eine Periode der Willkür und Ungebundenheit ein. Freilich waren Rechteck und Zirkel besonders jetzt wichtige Hilfsmittel der Kalligraphen; denn fast keine Linie der großen Zierbuchstaben oder der Verschlingungen, welche um ihren Stamm wucherten, ist ohne Rechteck und Zirkel gezogen. Um die zahllosen Mittelpunkte zu finden, braucht man nur das Blatt gegen das Licht zu halten. Aber die ebenso kräftigen als ruhigen Farbencontraste und die maßvolle Verwendung der Schlingen, Blätter und Thiere hat einer üppigen Verschwendung Platz gemacht. Nicht mehr die Regel, sondern die Phantasie herrscht. Weiß und stark mit Weiß gemischte Farben verbinden sich mit dem Gold. Wie die Zeichnung, so erinnert auch die Colorirung an die Zeiten des Barock.

Die lateinischen Handschriften dieser Periode vervollkommnen sich im Gegensatz zu den longobardischen. Ihre Schreiber und Maler waren eben nicht gebunden an eine absterbende Lokalschule, sondern gefördert durch den großartigen Aufschwung, welchen die kirchliche Kunst in Frankreich und Deutschland nahm. Die reichen, auf blauen Grund gestellten Initialen des 1167 geschriebenen Gratian (Bibl. Cass. Nr. 64) schließen sich an die besten französischen jener Zeit an. Weniger schön sind andere in demselben 12. Jahrhundert gemalte Initialen (Bibl. Cass. Nr. 381), in denen der französische Stil mit dem alten longobardisch-cassinensischen vermischt ist.

Beim Beginn des 13. Jahrhunderts malte Meister Bartholomäus von San Germano in der Hauptkirche 41 Glasfenster, ebenso viele für die Kirchen, Kapellen und für den Kapitelsaal. Abt Bernard I. († 1282) ließ die von Monte Cassino abhängige Kirche von Majella wahrscheinlich durch den Meister Theodinus mit Malereien und durch Mosaikarbeiter mit einem neuen Boden versehen. Seine Erklärung der Benediktinerregel (Bibl. Cass. Nr. 440. 53) ist das letzte mit longobardisch-cassinensischen Buchstaben geschriebene Buch des Klosters, mit dem diese Schriftart unterging, um der italienisch-gotischen Platz zu machen. Fast wäre auch Monte Cassino seinen alten Ueberlieferungen untreu geworden; denn Cölestin V. wollte es dem von ihm gestifteten Cölestinerorden übergeben.

Die Wirren, welche Unteritalien dem Untergang nahebrachten und die Päpste nach Avignon trieben, zogen auch Monte Cassino in ihren Strudel. Es wurde für 45 Jahre Bischöfen übergeben, welche die Umgegend regieren sollten. Um das Unglück voll zu machen, zerstörte am 9. September 1349 ein Erdbeben fast alle Gebäude. Acht Jahre lebten die übriggebliebenen Mönche in elenden Hütten. Erst 1357 begann ein Neubau. Zehn Jahre später kam Urban V. († 1369) zum Grabe des hl. Benedikt, sah die Trümmer und wie langsam die Erneuerung sich vollzog, erklärte sich zum Abte des Klosters und forderte alle Benediktiner des Abendlandes zur Unterstützung auf. Erst Abt Peter IV. (1374 bis 1395) vollendete die Kirche. Er gab ihr einen offenen, bemalten, nach dem Vorbilde der römischen Laterankirche gearbeiteten Dachstuhl, einen neuen auf Säulen ruhenden Kreuzgang und reichgeschnitzte Chorstühle[1].

Urban V., der große Wohlthäter des Klosters, bestimmte auch 300 Goldgulden zum Ankauf von Büchern. In der Schreibstube von Monte Cassino war man also lange unthätig gewesen; die Bibliothek war

[1] Die wichtigen Contracte bei Caravita I, 350 sg.

beraubt. Die Laien gewannen, wie in der Baukunst, so auch in Malerei und Plastik das Uebergewicht. Die Herstellung von Büchern wurde mehr und mehr eine der vielen künstlerisch betriebenen Erwerbsquellen. Solange höhere Bildung fast ausschließlich in den Händen der Klöster und der Geistlichen blieb, mußten sie auch das Kunsthandwerk üben; sobald die Laien befähigt waren, selbst einzutreten, war ihre Aufgabe vollendet; denn Beschäftigung mit Ackerbau, Handwerk, Kunst und profaner Wissenschaft ist an zweiter Stelle und mehr oder weniger bedingungsweise ihre Beschäftigung. Sobald und soviel die Zeitumstände es erlauben, haben sie als Vertreter der Kirche und des übernatürlichen Lebens die höheren Ideale zu pflegen, zu vertreten und in weitere Kreise zu tragen. Es war darum kein Zeichen des Niederganges, sondern der veränderten Culturverhältnisse, daß die Mönche von Monte Cassino auswärtige, in der Kunst der Miniaturmalerei berühmte Meister beriefen, um ihre noch jetzt benutzten Chorbücher mit großen Initialen und Bildern zu zieren. Laut der vorhandenen Rechnungen waren in den Jahren 1509—1521 der Florentiner Johann Boccardini mit seinem Sohne Franz, sowie Matthäus von Terranuova mit seinem Schüler Aloysius von Neapel bei dieser Arbeit beschäftigt. Erstere stammten aus Perugia und malten dort die Bücher von St. Peter aus; letztere waren wohl beide Neapolitaner und Vertreter der römischen Schule.

Geschrieben wurden die besten Bücher von dem Benediktiner Bernadetto, der 1507 zu Montescaglioso seine Ordensgelübde ablegte, und vielleicht von dessen Schüler Gratian[1]. Diese Chorbücher sind die letzten Erzeugnisse mittelalterlicher Kunst in Monte Cassino.

Im 16. und 17. Jahrhundert wurde nach und nach das ganze Kloster umgebaut. Streng und hart urtheilt über die Neubauten der frühere Archivar des Stiftes: „Zweifelsohne hat bei dieser ganzen Erneuerungsarbeit der Geist der Zerstörung gewaltet; ist doch von der wundervollen Basilika des Desiderius nichts übrig geblieben als ein Theil des Bodenbelages in der Sacristei und die Erzthüren. Keine Reste sind geblieben von seinem Grabdenkmal, keine von demjenigen der Sigelgaita, der Gemahlin des Robert Guiscard, keine von anderen Denkmälern der Kirche. Keine Spur ist mehr zu finden von den Bauten Urbans V., es sei denn, man wolle ihm die Façade der Kirche zuschreiben.“[2]

---

[1] Caravita I, 436 sg.; Miniature Secolo XVI.; Paleografia, Gotico Corale, tav. I—XVI.

[2] Caravita III, 135 sg.

Man muß aber zur Entschuldigung auch die entgegengesetzten Ansichten zur Geltung kommen lassen. Wissen wir, wie viel das Erdbeben 1349 unzerstört ließ, wie viel die im 14. und 15. Jahrhundert langsam und mühselig unter ungünstigen Verhältnissen vollendete Restauration von den alten Resten erhielt, und was sie selbst werth war? Die jetzige Kirche und die jetzigen Klostergebäude sind doch erbaut auf den von Desiderius angelegten Grundfesten. Noch führt seine große wirkungsvolle Treppe aus dem äußern Vorhof in den innern. Neben dem äußern sieht man zur Rechten und Linken große Säulenhöfe, um die sich nördlich die Gebäude des Pensionates, südlich andere Klosterbauten erheben. Nach Osten hin steigt die breite Treppe auf und sieht man hinter dem in seiner allgemeinen Anlage erhaltenen Paradies die Façade der Kirche. Ja die Säulengänge dieses Paradieses ruhen auf 20 meist antiken, schon von Desiderius erworbenen Säulen. In Wandnischen stehen 16 Figuren, etwas kleiner als jene des Laterans zu Rom, denen sie nachgebildet sind. Einige sind, wie Caravita gut bemerkt, obgleich „nicht schön, doch effectvolle Decorationsstücke". Die Kirche ist kostbar und reich geziert mit Marmor, eingelegter Arbeit und Gemälden. Ihre Chorstühle sind Meisterwerke der Schnitzkunst; an den Pfeilern sind in geschickter Weise Säulen angebracht, ebenfalls Reste aus alter und ältester Zeit. Man muß eine solche Kirche sehen an Tagen, an denen ein hohes Fest sie mit dem Glanze kirchlicher Ceremonien erfüllt. Wie schön und gut paßt dort alles zusammen in den heiligen Tagen der Charwoche: Decoration, Gemälde, Ausstattung und die ehrwürdige Schaar der Mönche! Sie begleiteten ihren Abt zur Feier des Chorgebetes; vor ihnen her zogen Kinder, Knaben und Jünglinge aus dem Pensionate der Abtei, Cleriker und Priester aus ihrem Seminar, alle geschult durch die Regel des hl. Benedikt, um den Gottesdienst mit der Würde und der Erhabenheit zu vollziehen, welche die Jahrhunderte in ihn legten. Von allen Seiten waren frühere Zöglinge, Söhne der ersten Familien Neapels, herbeigeeilt, um in diesen Tagen wieder mitzusingen, mitzufeiern, wie sie ehedem gelernt und gethan. Während die Mönche im Chor abwechselnd sangen, standen sie hier und dort bei den wuchtigen Pfeilern, am Abend um einige Lichter gedrängt, welche ihre Bücher erleuchteten. Im Schiff knieten und saßen Herren und Damen aus San Germano und zahlreiche Gäste, welche solche heiligen Tage gerne in Monte Cassino dem Gebete widmen. Zwischen ihnen in den Nebenschiffen und bei den Eingängen sah man zahlreiche Landleute in ihren farbenreichen Trachten. Sie lieben auch in der Kirche die Freiheit. Die

einen standen hier, die anderen dort. Jeder saß oder kniete auf dem Stuhl oder auf dem Boden, wie es ihm gefiel. Fast überall und in allem zeigt sich in Italien die Nachwirkung antiker Sitten. So ist den Italienern auch heute noch die Kirche nicht der Empfangssaal eines Fürsten, worin man ängstlich die Hofetiquette befolgt, sondern das, was die alten Basiliken, was die großen Tempelhöfe waren, in deren Mitte ein Altar stand. Sie beten eifrig, ernst und gesammelt vor diesem oder jenem Altar; aber das Schiff der Kirche ist wie ein Versammlungsort, in dem sie sich mehr gehen lassen, wenn nicht der Gang des Gottesdienstes am Hochaltar Achtung gebietet. So war die Kirche von Monte Cassino schön und erbaulich trotz Zopf und Roccoco.

Was wäre aus Italien geworden, wenn Päpste und Klöster im 15. und 16. und in den folgenden Jahrhunderten eigensinnig festgehalten hätten an mittelalterlichen Formen? Sie stellten sich an die Spitze der neuen Bewegung, haben die Renaissance in den Dienst der Kirche genommen und dadurch Künstler und Gelehrte festgehalten im Glauben. Hätte man in Monte Cassino alles beim Alten gelassen im 16., 17. und 18. Jahrhundert, müßte man dann nicht sagen: Alles war verknöchert und veraltet, war leblos und unempfindlich für neuere Ansprüche? Kirche und Kloster zeigen, daß ein frischer Geist durch die alten Hallen zog und sie erneuerte.

Auch heute weht dieser frische Geist dort, vielleicht mehr als je. Die ehemalige Wohnung des hl. Benedikt, welche in einem uralten Thurme fast vergessen lag, ist im Jahre 1880 bei der fünfzehnten Jubelfeier des Centenariums der Geburt des Heiligen ausgegraben worden. In neuem Glanz erinnert sie an die Thaten des Heiligen. Seine Wohnung hatte er aufgeschlagen in einem der Thürme, welche mit den cyklopischen Mauern die Burg des alten Apolloheiligthums schützten und sie in Kriegsnöthen zum Zufluchtsort der ringsumher angesiedelten Bevölkerung machten. Das untere Geschoß des Thurmes bestand aus einem gewölbten Thorweg, welcher bis vor etwa zwölf Jahren den Eingang zum Kloster bildete, und aus einer neben jenem Thorweg liegenden Kammer. In letzterer wohnte, wie aus den Dialogen Gregors des Großen erhellt, der Diakon Servandus, Abt eines Klosters in Campanien, als er den hl. Benedikt besuchte. Der Heilige selbst hatte seine Zelle in der über der untern liegenden Kammer. In ihr sah er durch das noch erhaltene Fenster, laut der Erzählung Gregors, wie die Seele des Bischofs Germanus von Capua von Engeln gen Himmel getragen wurde. Auch die beiden Fenster der

untern Zelle, in der sich der Heilige gewöhnlich aufhielt, werden vom Papste Gregor erwähnt. Durch das nach Pumarola gerichtete sah er die Seele seiner Schwester Scholastica in Gestalt einer Taube diese Erde verlassen, durch das andere warf er nach der Ueberlieferung eine gläserne Flasche hinab auf den felsigen Abhang. Eine bereits im 12. Jahrhundert durch Abt Otto († 1107) in diesem Thurme errichtete Kapelle ward um 1631 erneuert und mit Bildern versehen. Zur Vorbereitung auf die Jubelfeier von 1880 haben die Benediktiner den ganzen Thurm und die neben ihm liegenden Reste der ältesten Klosteranlagen soviel als möglich in den Zustand zurückversetzt, den sie ehedem hatten, und in ihnen vier Kapellen eingerichtet. Auch der alte Thorweg des Thurmes, durch den seit dreizehn Jahrhunderten Benedikt und so viele seiner Söhne und Verehrer in das Kloster eintraten, ward in die Kapellenanlage hineingezogen. Die Maler der Beuroner Congregation haben dann das Ganze mit Fresken verziert[1] und darin die Hauptereignisse aus dem Leben des hl. Benedikt und der hl. Scholastica und die Wirksamkeit ihres Ordens geschildert. Die Malereien sind theils nur grau in Grau, theils in leichten Farben so ausgeführt, daß den großen Linien ihre Kraft bleibt und die Colorirung der strengen Zeichnung gleichsam als Hintergrund dient.

Jedes öffentlich ausgestellte Werk muß sich auf die verschiedenste Beurtheilung gefaßt machen. Um wieviel mehr Kritiken ergehen über solche Malereien, die im Herzen Italiens von Deutschen hergestellt sind in einer Gegend, die noch voll und ganz in den Bahnen moderner Kunst wandelt und von Restaurationen im Sinne mittelalterlicher Kunstauffassung nichts kennt! Ein geistreicher Beurtheiler hat jüngst von diesen und anderen Leistungen der Beuroner Schule zugegeben, sie seien nicht gotisch, nicht romanisch, nicht im Stil der Renaissance oder der neueren Richtungen. Das, was hier in halb unterirdischen, meist wenig beleuchteten Räumen geschaffen ist, entspricht dem Orte und der Erwartung jener, die zu Monte Cassino an die Wirksamkeit des Vaters des abendländischen Mönchthums erinnert werden wollen. Einzelne Figuren sind so großartig, einzelne Scenen so lebendig und dabei so würdevoll, einzelne Ideen so einfach und doch so tief und schön dargestellt, daß jeder zugestehen wird, dies sei ein

[1] Ueber den Thurm des hl. Benedikt vgl. S. Gregorii dialog. II. c. 35. 34 und 28 und die Anmerkung 6 bei Muratori IV, 230; Chron. Cass. IV. c. 30 l. c. p. 509; Caravita III, 235 sq.; Rickenbach, Pilgerführer S. 2 f. Der größere Theil der Beuroner Fresken von Monte Cassino ist in Lichtdrucken herausgegeben unter dem Titel: Aus St. Benedikts Leben. Freiburg, Herder, 1883.

würdiger Anfang zur Erneuerung der alten Kunst, die unter Desiderius so herrlich blühte.

Wir hatten die Freude, zwei dieser Maler bei der Vollendung neuer Cartons zur Ausmalung einer weitern Kapelle zu sehen, die hochw. Patres Gabriel Wüger und Lucas Steiner von Schwyz, sowie ihren Mitarbeiter, Bruder Leopold Steichel von Wien. Es ist immer angenehm, in fremden Gegenden Landsleute zu treffen, um wieviel mehr solche, die mit deutschem Ernst und Fleiß für die Erneuerung christlicher Kunst auch in Italien Kraft und Leben einsetzen!

Die Zeit drängte, Abschied zu nehmen und die Weiterreise anzutreten. In eiligem Lauf brachte uns der leichte Wagen über die abschüssige Straße. Von oben schauten wir hinein in den Hof der 949 vom Abte Aligerno zum Schutz des Klosters und zur Bezähmung der aufrührerischen Einwohner der Stadt San Germano erbauten Burg Rocca Janula. Bald führt der Weg neben ihr her; unten angelangt, schaut sie mit ihrem hohen Wachtthurm stolz herab in die Ebene. Dort liegen vor der Stadt die Trümmer eines alten Amphitheaters. Neben ihnen erhebt sich ein antiker Kuppelbau mit vier Nischen, wohl ehedem eine vornehme Grabanlage. Propst Theobald von Monte Cassino verwandelte sie vor 1010 in eine dem hl. Nicolaus geweihte Kirche und verzierte sie[1] mit alten Fresken. Jetzt ist sie fast ebenso verlassen wie andere antike Gebäude, welche das fromme Mittelalter in Kirchen verwandelte, die neuere Zeit aber vergißt, obgleich sie der Erhaltung und des Besuches so würdig wären, z. B. das ehemalige Nymphäum am Fuße von Tivoli, der bei den Katakomben des Prätextat nahe bei der jetzt so vereinsamten Via Appia bei Rom liegende sogen. Tempel des Bacchus, welcher dem hl. Urban geweiht worden ist, und die nahebei gelegene Grabkapelle, angeblich ein Tempel des Deus ridiculus.

Unser Reisehandbuch sagte: „Die Stadt San Germano bietet wenig Interesse.“ Aber wie ansprechend war sie bei unserer Ankunft! Wegen des Markttages waren alle Straßen gefüllt mit kräftigen Männern und reich geschmückten Weibern in den farbenreichen, schönen Landestrachten. In lebhaftem Verkehr tauschten sie die verschiedensten Erzeugnisse ihres Bodens aus gegen allerlei Hausbedarf. Viele saßen, standen und knieten in den Kirchen. So viel sahen wir trotz der drängenden Menge, daß hier zahlreiche alte, wichtige Denkmäler eines eingehendern Studiums

---

[1] Chron. Cass. II, 25 bei Muratori IV, 355 und Caravita I, 150 sg.

werth seien. Aber es blieb uns nur etwas mehr als eine Stunde, genug, um zu sehen, wie reich auch dieser kleine Ort sei, zu wenig zu eingehender und gründlicher Untersuchung. Italien ist reich auch an mittelalterlichen Kunstschätzen, es ist nicht nur das Land der Renaissance! Bald saßen wir im Schnellzuge und näherten uns Neapel. Reiche Naturschönheiten waren uns in Aussicht gestellt; wir fanden außerdem eine Fülle mittelalterlicher Kunstschätze, die um so mehr in Erstaunen setzt, je weniger man sie erwartet.

Steph. Beissel S. J.

Classiker der altindischen Bühne.

Spitzfindige Grübelei und üppige Weichlichkeit, abstruse Philosophie und tolle Phantastik, schwärmerische Weltflucht und leidenschaftlicher Lebensgenuß laufen im indischen Geistesleben unvermittelt, unversöhnt, in den seltsamsten Gegensätzen und Widersprüchen nebeneinander her. Das indische Drama hat, wie früher bemerkt, von jener religiös-philosophischen Richtung wenig mitbekommen, um so mehr von der weichen orientalischen Sinnlichkeit, und es ist schwer, Stücke zu finden, die nicht durch eine oder die andere Stelle das sittliche Zartgefühl verletzen oder schon durch den Geist, den sie athmen, dasselbe mehr oder minder feindselig berühren. Da die indische Dramatik nichtsdestoweniger auch in Deutschland einige Ueberschätzung gefunden hat, so wird es nicht ohne Nutzen sein, noch einige Werke der hervorragendsten Dramatiker zu analysiren und damit die bereits gegebene Beurtheilung näher zu begründen. Der Leser wird auf diese Weise eine genügende Vorstellung von dieser literaturgeschichtlichen Erscheinung gewinnen, ohne sich selbst durch das wirre Geranke und Gestrüpp dieses verliebt-romantischen Zauberwaldes mit seinen Wunderblumen und Giftblüten mühsam durcharbeiten zu müssen.

Unter den 180 dramatischen Dichtern, welche die indologische Forschung bis jetzt ans Licht gefördert hat, ragen hauptsächlich drei Namen hervor: der durch seine Çakuntalâ allgemein bekannte Kâlidâsa, dann Çrîharsha und Bhavabhûti. In ihnen spiegeln sich in ziemlicher Vollständigkeit die Hauptrichtungen wie die Haupteigenthümlichkeiten der indischen Bühne.

1. Kâlidâsa.

Ein Denkspruch erwähnt Kâlidâsa als eine der „neun Perlen“, welche den Hof des Königs Vikrama oder Vikramâditya von Ujjayinî schmückten. Diesen Königsnamen trägt eine in Indien vielgebrauchte Zeitrechnung, die mit

dem Jahre 56 vor Christus beginnt. Der Umstand führte dazu, das erste Jahrhundert v. Chr. als Lebenszeit des Dichters zu betrachten. Lassen versetzte ihn dagegen in das zweite Jahrhundert nach Christus. Endlich machte der holländische Indologe Heinrich Kern darauf aufmerksam, daß der Astronom Varâhamihira, eine der „neun Perlen", nach sicheren astronomischen Daten in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts nach Christus gelebt haben müsse, und danach wurde denn auch Kâlidâsa in diese spätere Zeit versetzt. Anderweitige Gründe stimmen völlig dazu, und so dürfen wir Kâlidâsa als einen Zeitgenossen des Kaisers Justinian I. und des hl. Benedikt von Nursia betrachten. Die Hochblüte indischer Kunstpoesie fällt also in die Zeit, in welcher die letzten Trümmer griechisch-römischer Bildung unter den gewaltigen Schlägen der Völkerwanderung zusammensanken, zur christlichen Bildung des Mittelalters die ersten Keime gelegt wurden.

Ueber die Person des Dichters ist nichts Sicheres bekannt, als daß er ein Brahmane war und als solcher an dem kunstliebenden Hofe von Ujjayinî lebte. Sagenhafte Erzählungen melden, daß er als ein einfacher Ochsentreiber nach Benares gekommen sei, als eben die Prinzessin Vasantî daselbst ihre Gattenwahl hielt und ihre Hand nur einem in Wissenschaft und Kunst vorzüglich erfahrenen Manne geben wollte. Von all dem besaß der junge Ochsentreiber nichts. Aber er war schmuck und schön gewachsen. Ein Minister des Königs steckte ihn in Brahmanentracht, gab ihm ein Gefolge von Schülern und befahl ihm, der Prinzessin gegenüber ein geheimnißvolles Stillschweigen zu beobachten, als ob er der ganzen Welt überlegen wäre. Die List gelang. Vasantî nahm ihn zum Gatten. Aber vor der Statue eines Ochsen verrieth er sich. Die Prinzessin raste über den Betrug, ließ sich aber schließlich versöhnen. Auf ihren Rath weihte er sich der Göttin Kâlî als Sklave — und nannte sich Kâlidâsa. Zum Lohne dafür erhielt er die Gabe des Wissens und der Poesie. Aber im Uebermaß seiner Freude wählte er seine Gemahlin zu seinem Guru (Lehrer) und entzog ihr damit die Freuden des Lebens, wofür sie ihn dem Tode durch Weiberhand weihte. Wirklich tödtete ihn eine seiner Geliebten, um selbst den Preis zu erlangen, den er durch Lösung einer kleinern dichterischen Aufgabe vor ihr gewonnen hätte. Dieser sagenhafte Zug ist insofern merkwürdig, als kaum ein indischer Dichter so kunstvoll wie Kâlidâsa den Zauber weiblicher Schönheit und Liebe verherrlicht hat. Er ist unstreitig einer der formgewandtesten, feinfühligsten Lyriker der Inder, gerade durch diese lyrische Zartheit und hohe Formvollendung auch der beliebteste und gefeiertste ihrer Dramatiker. Sein „Wolkenbote" (Meghadûta) und sein „Kreis der Jahreszeiten" (Ritusamhâra) sind formell lyrische Leistungen ersten Ranges, aber von jener verführerischen Erotik durchtränkt, welche einen Hauptcharakterzug der indischen Lyrik bildet. Dramen hat Kâlidâsa drei hinterlassen: Çakuntalâ, Vikramorvaçî und Mâlavikâgnimitra (d. h. Mâlavikâ und Agnimitra).

Çakuntalâ gilt mit Recht als des Dichters vollendetstes Werk. Es ist eines der schönsten Beispiele der Nâtaka, des Götter- oder Heldendramas überhaupt. Der Stoff ist dem Mahâbhârata entnommen, eine der beliebtesten Nationalsagen, welche in dem ungeheuern Epos aufgespeichert worden sind.

Handlung und Charaktere sind darin gegeben. Die Erfindungsgabe des Dichters beschränkte sich darauf, beide mit vollendeter Feinheit zum Drama zu gestalten, den ganzen poetischen Duft zur Entfaltung zu bringen, den die schlichte epische Erzählung keimartig in sich schließt.

An äußerer Handlung ist das Stück arm, ähnlich wie Göthe's „Tasso" und „Iphigenie"; aber um so reicher und feiner ist die Analyse der Gefühle, die innere Handlung durchgeführt und zugleich mit den reizendsten Naturbildern verwoben.

Mit Pfeil und Bogen bewehrt, eine Gazelle verfolgend, stürmt der König Dushyanta auf seinem Jagdwagen in die friedliche Waldeinsiedelei des Büßers Kanva. Da stellt sich plötzlich ein Einsiedler mit zwei Genossen zwischen den leidenschaftlichen königlichen Jäger und das verfolgte Thier, um das letztere zu schützen. Der König gibt alsbald die Verfolgung auf. Die Büßer segnen ihn und verheißen ihm einen ruhmreichen Nachkommen. Dushyanta fährt weiter. Wald und Flur prangen im reichsten Schmuck. Das Wild ist ganz zahm und flieht nicht vor dem Wagen. Ganz gerührt legt der König seine Prachtgewänder ab, um im Walde wie ein Einsiedler zu sein. Plötzlich begegnet ihm eine Schaar Mädchen, welche mit ihren Gießkannen die jungen Bäumchen begießen. Er versteckt sich, um ihrem kindlichen Geplauder zu lauschen. Sie tragen das rauhe Gewand der Büßenden; aber ihre Schönheit und unschuldige Anmuth fesselt den Blick des Monarchen. Besonders zieht ihn Çakuntalâ an, die Pflegetochter Kanva's, welcher ihr Pflegevater in seiner Abwesenheit die Sorge für die Einsiedelei aufgetragen.

Eine Biene fliegt Çakuntalâ ins Gesicht. Sie fährt ängstlich empor. Die neckischen Gespielinnen rathen ihr, den König Dushyanta zu Hilfe zu rufen, dessen Pflicht es sei, die Waldeinsiedelei zu beschirmen. Sie thut es, aber unerwartet wird der Scherz zum Ernst. Der König tritt aus seinem Versteck hervor. Bestürzung ergreift alle; doch der König beruhigt sie bald und setzt sich mit ihnen auf eine Rasenbank. Çakuntalâ ist alsbald von zärtlichen Gefühlen für ihn ergriffen. Dushyanta forscht die Kinder aus, und es ergibt sich, daß Çakuntalâ nur die Pflegetochter Kanva's ist, die wirkliche Tochter Kauçika's (Viçvâmitra's) und der Nymphe Menaka, welche die Götter selbst zu dem büßenden Kauçika gesandt hatten, um dessen Bußwerke zu stören und seiner geistigen Uebermacht Einhalt zu gebieten. Çakuntalâ ist frei, und Kanva selbst wartet nur auf die Gelegenheit, sie einem würdigen Freier zu geben. Der König ist des überglücklich und gibt ihr seinen Siegelring zum Geschenk. Jetzt kann er nicht mehr aus dem Wald fortkommen. Er gebietet seinen Leuten, in der Nähe zu lagern und das zahme Wild der Einsiedler nicht weiter zu stören.

Soweit der erste Act. Im zweiten und dritten spinnt sich die Liebesgeschichte ebenso zart und poetisch weiter. Der Spaßmacher (Vidûshaka) Mâthavya macht seine köstlichen Witze über das Ungemach des Waldes und die Schäferstimmung des Königs. Einsiedler rufen den König um Schutz gegen die Gespenster an, welche seit Kanva's Abwesenheit die Einsiedelei unsicher machen. Der König träumt, klagt, sehnsüchtelt und mondscheinelt. Çakuntalâ

wird halb krank vor Schmachten. In Verschen auf Palmblättern tauschen die Liebenden ihr Geständniß aus. Um die Bedenken Çakuntalâ's zu beschwichtigen, die nicht ohne Einwilligung ihres Pflegevaters ihre Hand vergeben will, trägt ihr der König eine sogen. Gandharven-Ehe an, d. h. die Ehe ohne jedes religiöse Ceremoniell, wie sie in Indien zu Recht bestand. In zartester Weise wird angedeutet, daß die sich Sträubende dem Wunsche des Königs willfahrt.

Vierter Act. Kaum vermählt, wird Çakuntalâ von einem schweren Fluche getroffen. Von ihrer Liebesseligkeit zerstreut, hat sie es verabsäumt, dem grimmigen Büßer Durvâsa die schuldige Ehrfurcht und Rücksicht zu erweisen, und dafür trifft sie seine Verwünschung, die erst weichen soll vor dem Anblick eines kostbaren Andenkens. Der König ist fortgezogen und hat Çakuntalâ in der Waldeinsamkeit zurückgelassen. Seine Liebe scheint wie ein Traum verflogen. Er gibt kein Lebenszeichen mehr von sich. Kanva kehrt indes zurück; er erklärt sich mit der eingegangenen Ehe seiner Pflegetochter einverstanden. Da der König sie nicht holt noch holen läßt, soll sie selbst an den Hof gehen — der Siegelring des Königs sie dort als rechtmäßige Gattin ausweisen. Sie nimmt Abschied von dem schönen Walde, dem glücklichen Aufenthalt ihrer Kindheit und Jugend, von Bäumen und Blumen, von ihrer Lieblingsgazelle, die sich so traulich an sie schmiegt, von ihren Gespielinnen und von dem treuen Pflegevater, dem ehrwürdigen Einsiedler, der über den Tagen ihrer Jugend so fromm und freundlich gewacht hatte. Sarngarava, ein Schüler Kanva's, und die alte Gâutamî, unter deren Obhut die Mädchen standen, sollen sie an den Hof begleiten. Dem König läßt Kanva sagen:

„Bedenke wohl, daß Entsagung unser ganzer Reichthum ist, daß dein Geschlecht in hohen Ehren steht und daß dieser Liebe in keiner Weise von den Verwandten Vorschub geleistet worden. Thust du dies, dann mußt du sie unter deinen Frauen lieb und werth halten und ihr gleiche Ehre wie den übrigen erweisen. Alles weitere hängt vom Schicksal ab: da haben die Verwandten nicht mit hineinzureden."

Die ganze Abschiedsscene ist mit wunderbarer Zartheit und Gefühlstiefe ausgeführt — voll natürlicher Einfalt und innigen Naturgefühls. Nicht weniger ergreifend gestaltet sich der fünfte Act. Der König hat mit der Erinnerung an Çakuntalâ alle Lebensfreude und Thatenlust verloren. Trübe dämmert er dahin; die Regierungsgeschäfte widern ihn an:

„Jedes menschliche Wesen fühlt sich behaglich, wenn es das Ziel seines Strebens erreicht hat. Nur beim Könige ist dieses Gefühl der Befriedigung stets von schmerzlichen Eindrücken begleitet. Das Erlangen des Ersehnten stillt wohl das Verlangen; aber die Thätigkeit, welche den Schutz des Erlangten bezweckt, bereitet Qual. Die Königswürde gleicht einem Sonnenschirm, den man selbst in der Hand trägt: er dient nicht zur Beseitigung der großen Ermüdung, sondern fügt neue Ermüdung hinzu."

Dushyanta ist durchaus kein Tyrann. Er läßt die Abgesandten aus Kanva's Einsiedelei freundlich aufnehmen; er überlegt, was sie wohl zu melden haben mögen, und ist zu jeder Dienstleistung bereit. Aber wie Sarngarava ihm Çakuntalâ vorführt, erkennt er sie nicht. Mit eisiger Kälte stutzt er

über das Ansinnen, sie als seine Gattin aufzunehmen. Nachdem man ihr den Schleier abgenommen, bewundert er ihre in reinem Glanze erstrahlende Schönheit, aber er kennt sie nicht. Entsetzt bebt Çakuntalâ zurück. Sie wagt ihn nicht als Gemahl anzureden. Namenlos traurig, wirft sie ihm seine Untreue vor und will ihm durch den Ring jedes Bedenken beseitigen. Aber der Ring ist ihr abhanden gekommen. Der König, der in allem nur eine freche Zumuthung und schlaue Weiberlist erblickt, bricht in beißenden Spott aus. Da überwältigt Schmerz, Trauer, Unmuth auch die sonst so schüchterne, zaghafte, jungfräulich sanfte Tochter des einsamen Waldes. Zürnend klagt sie den Herrscher aus Puru's Geschlecht der unwürdigsten Täuschung an. Dann bricht sie in schmerzliche Thränen aus. „Heilige Erde, öffne dich mir!" sind ihre letzten Worte. Der mitleidige Hauspriester will der Aermsten und Verrathenen vorläufige Unterkunft gewähren — da zuckt ein Blitz am heitern Himmel, und Çakuntalâ wird von unsichtbaren Mächten an den überirdischen Teich der Apsarasen entrückt.

Hiermit tritt das Drama — ganz entsprechend den wundersamen Verwandlungen der indischen Epik — aus dem Kreise des indischen Wald- und Hoflebens in die Märchenwelt der vielgestaltigen Göttersage. Als Gegengewicht erscheint zunächst allerdings eine ganz derbe irdische Volksscene. Zwei Häscher prügeln einen Fischer des Weges daher, der im Magen eines Fisches den kostbarsten Siegelring gefunden. Es ist der Ring des Königs, den Çakuntalâ bei einer religiösen Waschung verloren. Nach diesem Zwischenspiel beginnt der sechste Act. Mit dem Ring erhält König Dushyanta wieder die Erinnerung an Çakuntalâ, aber verfällt zugleich dem tiefsten Gram um sein verscherztes Glück. Er hat noch ein angefangenes Bild, das seine erste Zusammenkunft mit ihr und ihren Gespielinnen darstellt. Vergeblich bemüht sich der Vidûshaka, seinen Seelenschmerz hinwegzuspotten. Er fühlt sich namenlos unglücklich, ohne Weib, ohne Erben. Plötzlich wird seine Behausung auch noch von Gespensterspuk heimgesucht. Es sind Feinde der Götter, furchtbare Râkshasas. Mâtali, der Wagenlenker des Gottes Indra, ruft den König zum Kampfe wider sie auf. Dushyanta besteigt den Wagen Indra's und fährt damit in die Wolken. Nach glücklich erlangtem Sieg und glänzender Aufnahme bei Indra kehrt der König im siebenten (letzten) Act auf Indra's Wagen wieder in sein irdisches Reich zurück. Unterwegs hält er bei der Goldspitze (Hemakûta), wo Kâçyapa oder Mârîca, der Sohn Marîci's und Enkel Brahmâ's, mit seiner Gattin Âditî heiligen Bußwerken obliegt. Hier begegnet er erst einem lieblichen Knaben, der mit einem Löwen spielt, dann zwei Büßerinnen, endlich einer dritten Büßerin, in der er seine Çakuntalâ wieder erkennt. Er fällt überglücklich ihr zu Füßen. Der schöne Knabe ist ihr gemeinsamer Sohn. Alle werden vor den Ahnherrn Mârîca gerufen, der alle Räthsel löst und dem Erben Dushyanta's die glänzendste Zukunft verheißt:

„So vernimm denn, daß er ein geborener Weltenherrscher ist und daß es also um ihn bestellt sein wird: Siehe da! Auf einem Wagen, dessen Lauf kein Hemmniß stört, überschreitet er das Weltmeer und unterwirft als unbesieglicher Held die Erde mit ihren sieben Weltinseln. Und dabei wird er,

jetzt von dem mächtigen Bändigen wilder Thiere Sarvadamana (Allbändiger) genannt, den Namen Bharata, d. h. Walter, erhalten, weil er ob der Menschenwelt waltet."

So steigt die Dichtung von dem zartesten Liebesidyll in die Höhen des Wunderbar-Heroischen und — nach indischer Vorstellung — des Göttlichen empor, in welchem der Liebe Lust und Leid gewissermaßen geläutert und verklärt wird. Im Mahâbhârata sind Verwicklung wie Lösung bedeutend einfacher, natürlicher. Die Entfremdung des Königs von Çakuntalâ wird hier nicht dem Fluche eines Büßers zugeschrieben oder einer verzeihlichen Zerstreuung des plötzlich aus seinem Stillleben aufgescheuchten Mädchens. Dushyanta selbst steht als launenhaft, untreu und wetterwendisch da, und die Vorwürfe der Getäuschten nehmen darum eine ideale Bedeutung, eine Gewalt und einen sittlichen Ernst an, den die entsprechende Scene im Drama lange nicht erreicht. Man wird kaum bei einem andern heidnischen Dichter eine so tiefe und ergreifende Schilderung von der Würde und Weihe der Ehe finden, wie sie die verschmähte Çakuntalâ dem leichtsinnigen, stolzen Selbstherrscher vor Augen hält. Ob Kâlidâsa zu weich, zu zart besaitet war, um die Erhabenheit des alten Epos ganz in sich aufzunehmen, ob die Hofluft ihn dazu neigte, die Schuld von dem Herrscher auf das von ihm getäuschte Mädchen abzulenken, oder ob er vielleicht einfach als Künstler nach einer neuen Wendung strebte, wer kann das sagen? Wahrscheinlicher als alles das ist wohl, daß Sinn und Geist der Inder sich im Lauf der Zeit immer mehr dem Wunderbaren und Seltsamen zugeneigt hatte und die stete Dazwischenkunft heiliger Einsiedler bis zum Ueberdruß in die älteren Sagen eindrang. Mit dem märchenhaften, mythologischen Schluß steht die Wendung in einer gewissen geistigen Verwandtschaft und Harmonie. Nach indischen Begriffen wurde der Heldencharakter Dushyanta's durch die zeitweilige Umdunkelung seines Gedächtnisses und Verstandes nicht beeinträchtigt; sein siegreicher Kampf gegen die Geister der Finsterniß machte alles wieder gut. In Stimmung und Ton tritt das Stück nie aus der ursprünglichen Zartheit heraus. Ein Zauber der schönsten, reichsten Natur umgibt blütenstrahlend und -duftend das ätherische Mädchenbild, das zum Schluß als zärtliche Mutter eines Heroen- und Göttersohnes in Brahmâ's unmittelbare Nähe gerückt wird.

Kâlidâsa's zweites Stück — Vikramorvaçî — beginnt genau mit dem theatralischen Motiv, mit welchem Çakuntalâ aufhört. Hoch in den Wolken wird Urvaçî, eine der schönsten himmlischen Nymphen, von einem Dämon verfolgt. Purûravas, König von Pratishthâna, vernimmt ihre Hilferufe, besteigt seinen Wagen und jagt sie dem finstern Verfolger ab. Nach einer kurzen Ohnmacht bald hergestellt, kehrt Urvaçî an den Hof Indra's zurück, aber die Rettung genügte, in ihr und dem König die zartesten gegenseitigen Neigungen wachzurufen. Unsichtbar, aus der Luft herab vernimmt sie die Geständnisse, die der König darüber seinem Vidûshaka macht, und läßt ihrerseits eine Liebeserklärung auf einem Bhûrja-Blatt aus den Höhen herabwehen. Der König schwelgt in Seligkeit; Urvaçî zögert nicht, ihn sichtbarlich zu besuchen. Doch mißlicherweise kommt das Blatt auch in die Hand der

Königin, und nun gibt es Aerger und Eifersucht. Unterdessen ist die Apsaras an den himmlischen Hof Indra's zurückgekehrt, wo sie als Primadonna zu spielen hat. Vor den versammelten Göttern wird die „Gattenwahl der Lakshmî“ gegeben, verfaßt von dem ersten himmlischen Dramatiker Bharata. Urvaçî hat die Titelrolle und stellt die Göttin der Schönheit dar. An der entscheidenden Stelle wird sie gefragt: „Zu wem neigst du dein Herz?“ Nach der Rolle soll sie sagen: „Zu Purushottama“, d. h. Vishnu. In ihrer Verliebtheit aber verspricht sie sich und sagt: „Zu Purûravas.“ Dafür flucht ihr Bharata und will sie für immer aus der himmlischen Schauspieltruppe ausstoßen. Doch Indra erbarmt sich ihrer und verstattet ihr, so lange auf Erden bei König Purûravas zu bleiben, bis dieser Nachkommenschaft von ihr erblicke. So wird die himmlische Nymphe denn die Gattin des sterblichen Helden, und da auch die Königin Auçinarî sich begütigen läßt, scheint sich alles in Wohlgefallen aufzulösen. Allein Urvaçî ist ein leichtsinniges Wesen, eine echte Schauspielernatur. Unbedacht betritt sie den allen weiblichen Wesen verbotenen Kumâra-Hain und wird zur Strafe dafür in eine Liane verwandelt. Das führt die lyrisch-romantische Glanzstelle des Dramas herbei. Vom heftigsten Schmerz gefoltert, irrt der König Purûravas in dem ganzen Walde umher und ruft alle Wesen an, ihm die geraubte himmlische Braut wieder finden zu helfen: Wolken, Blumen, Bäume, einen Elephanten, einen Pfau, den Kokila, die indische Nachtigall, den Flamingo Cakravâka, die Lotusblume im Teich, die Bienen, Berg, Thal, Meer, Eber und Antilope. Der König tanzt und singt dabei. Der Text des Ballets ist eine der farbenglühendsten Schilderungen indischer Tropennatur, welche die Dichtung Indiens aufzuweisen hat, durch die Situation zu höchstem lyrischen Schwung erhoben, und der bunte Bilderreichthum fließt in den wohlklingendsten musikalischen Versen dahin. Die Çakuntalâ hat keine Stelle, an der sich solche verschwenderische Phantasiefülle, so überströmendes Gefühl und ein solcher Prunk tropischer Naturschilderung entfaltet. Der Dichter des „Meghadûta“ hatte es hier offenbar auf ein Meisterstück abgesehen; aber das harmonische Maß, das einfach Schöne leidet darunter, und Çakuntalâ wird deshalb den ruhigern Abendländer, trotz aller Prachtentfaltung, mehr ansprechen. Eine Stimme aus der Höhe — es ist die des Gottes Çiva selbst — macht den in wirrem Sehnsuchtsrausch umherirrenden König auf einen Wunderstein aufmerksam, den „Stein der Einigung“. Purûravas steckt ihn an sein Haupt, umarmt einen Baum, an dem sich eine Liane emporrankt, und findet in der entzauberten Liane Urvaçî wieder. Doch noch sind sie ihres Glückes nicht sicher. Ein Zaubervogel entführt den wunderbaren Stein in die Lüfte, und da ein junger Schütze, Ayus, den Vogel erlegt und den Stein wieder rettet, stellt sich heraus, daß der herrliche Jüngling der Sohn des Königs und Urvaçî's ist. Nach Indra's Anordnung müßte die Nymphe nun in den Himmel zurückkehren; doch Gott Indra hat abermals Erbarmen und schickt dem bedrohten Paar den weisen Nârada als Boten zu. Den Göttern steht abermals ein schwerer Kampf gegen die Mächte der Finsterniß bevor. Purûravas soll in diesem Kampfe wieder die Sache der Götter führen und darf zum Lohne dafür Urvaçî behalten bis an seinen Tod.

Ein drittes Drama des Kâlidâsa — Mâlavikâ und Agnimitra —, wie „Vikramorvaçî" in fünf Acten, entbehrt des heroischen Elements und stellt ein einfaches Hofintriguenstück dar. Das hat neben einigen anderen Umständen Anlaß gegeben, daß Wilson u. a. das Stück dem Kâlidâsa abgesprochen haben, obwohl derselbe im Vorspiel ausdrücklich als Verfasser genannt ist. Albrecht Weber ist indes mit triftigen Gründen für die Autorschaft Kâlidâsa's eingetreten, und die Verschiedenartigkeit des Stückes von den zwei anderen ist jedenfalls kein durchschlagender Grund, an jener zu zweifeln. Das Stück dreht sich um die Liebe des Königs Agnimitra von Vidiçâ zu der anmuthigen Zofe Mâlavikâ, welche zum Gefolge der ersten Königin Dhârinî gehört, aber von dieser so ängstlich gehütet wird, daß es dem König sehr schwer wird, mit ihr in Verbindung zu treten. Zwei Tanz- und Gesangmeister, Harabatta und Ganadâsa, welche beide bei Hofe Unterricht ertheilen, habern miteinander. Der Streit kommt vor den König. Unter Mithilfe Gautama's, des königlichen Spaßmachers, und der wandernden buddhistischen Büßerin Kâuçikî wird der Königin die Zustimmung abgelockt, Mâlavikâ in einem Tanzconcert auftreten zu lassen und nach ihren Leistungen den Streit zwischen den beiden Lehrern zu schlichten. So bekommt der König Mâlavikâ, die er bis dahin nur aus einem Bilde kennt, selbst zu sehen und schwärmt nun ausschließlich für sie. Dhârinî und die zweite Königin Irâvatî durchkreuzen weitere Versuche des Königs, sich Mâlavikâ zu nähern; diese wird sogar im Keller eingesperrt; aber Gautama stellt sich nun, als wäre er von einer Schlange gebissen, erschwindelt sich als angebliches Heilmittel den Siegelring der ersten Königin, befreit Mâlavikâ damit aus ihrem Kerker und führt sie dem König zu. Abermals tritt Irâvatî eifersüchtig dazwischen. Schließlich stellt sich heraus, daß Mâlavikâ, das kunstbegabte Hoffräulein, eine Prinzessin von Vidharba ist. Die zwei Königinnen müssen nun die Waffen strecken, und die stolze Dhârinî selbst schmückt ihre Nebenbuhlerin mit dem bräutlichen Seidenschleier. Die Verwicklungen sind mit feinstem Humor durchgeführt. Dialog und Sprache sind von derselben vollendeten Anmuth wie in der Çakuntalâ; auch das feine Naturgefühl des Dichters bekundet sich wieder in reizenden Blumenbildern und Gartenscenen; aber obwohl Agnimitra sich nicht als Tyrann darstellt, weht doch durch das ganze Stück die üppige Stickluft orientalischer Sinnenlust, ohne jeden Ausblick auf höhere, edlere Ideale. Culturgeschichtlich ist das Stück jedoch überaus interessant. Es zeichnet in einer Menge kleiner Einzelheiten die raffinirte Eleganz des damaligen höfischen Lebens.

2. Çrîharsha.

Drei hervorragende Dramen, von welchen eines — „Ratnâvalî" — sehr an das letzterwähnte Stück Kâlidâsa's erinnert, werden in den Prologen derselben einem Könige Çrî-Harsha-Deva zugeschrieben. Nach den Berichten des chinesischen Reisenden Hiuen-Thsang regierte ein König dieses Namens (bald Çrîharsha, bald einfach Harsha, in den Stücken mit dem vollern Namen genannt) in Kânyâkubdja von 606 bis 648. Auch indische Quellen bezeugen seine Existenz und die Thatsache, daß unter ihm die dramatische Kunst im

nördlichen Indien blühte. Indische Gewährsmänner bezweifeln indes, daß er selbst die drei Stücke verfaßt habe, und schreiben dieselben Dichtern zu, welche an seinem Hofe lebten und, von ihm begünstigt, ihn als Verfasser ausgegeben hätten. Einige schreiben sie dem Dichter Bâna, andere dem Dichter Dhâvaka zu, einige wenige noch dem Könige selbst. Jedenfalls gehören die drei Stücke zusammen derselben Zeit an und bezeichnen den Stand der Dramatik ungefähr ein Jahrhundert nach Kâlidâsa. Da sie aber einmal mit dem Namen des Königs Çrîharsha verknüpft sind, so ist kein Grund, sie nach ebenso ungewissen Verfassern zu benennen. An poetischer Formschönheit können sie sich nicht mit den Werken Kâlidâsa's messen, aber in bühnentechnischer Gewandtheit halten sie sich auf deren Höhe.

Das bekannteste ist „Ratnâvalî“ (oder die Perlenschnur), wie „Mâlavikâ und Agnimitra“ ein Hofintriguenstück mit Liebesverwicklung. Bei einem Frühlingsfest, das sehr anmuthig dramatisirt ist, erblickt der König Vatsa von Kausâmbî zuerst das Hoffräulein Sâgarikâ, das die Königin Vâsavadattâ unvorsichtigerweise mit zum Feste nahm. Das Unheil ist aber nun einmal geschehen. Der König vergißt über dem Fräulein Sonne, Mond und Sterne; Sâgarikâ aber glaubt in dem Monarchen jenen Udayana gefunden zu haben, dem ihr Vater sie zur Braut bestimmt hatte. Sie malt sein Bild und gesteht ihrer Freundin Susamgatâ offen ihre Liebe. Durch das Ausbrechen eines Affen wird der ganze Palast in Schrecken versetzt; ein Vogel, der reden gelernt (eine Sârikâ oder Gracula religiosa), fliegt davon und erzählt in einer Laube das ganze Gespräch Sâgarikâ's mit ihrer Freundin dem verliebten Monarchen. Der König mit seinem Vertrauten suchen das Portrait auf, die beiden Freundinnen belauschen sie dabei. Susamgatâ führt dem König die Geliebte zu, aber in eben diesem Augenblick erscheint die Königin, zur größten Verlegenheit ihres Gemahls.

Vasantaka, der lustige Genosse des Königs, ist aber nicht um Rath verlegen. Er läßt Sâgarikâ in Kleider der Königin stecken, ihre Freundin in die eines Hoffräuleins und so beide einen Besuch beim König machen. Die Königin erhält aber zeitig Kunde hiervon, stellt sich unerwartet bei dem Besuche ein und macht dem König bittere Vorwürfe. Der König ist darob tief betrübt. Sâgarikâ aber nimmt sich die Sache so zu Herzen, daß sie sich selbst aufhängen will. Der lustige Rath verwechselt sie wegen der Kleidung mit Vâsavadattâ und ruft den König herbei, der die Verzweifelte rettet, aber in ihr statt der Gemahlin die neue Geliebte erkennt. Die Königin, die sich unterdessen ihre Härte und Strenge vorgeworfen, will dem König Abbitte leisten; da sie aber Sâgarikâ bei ihm findet, bricht ihr voller Zorn los, und sie läßt jetzt die junge Nebenbuhlerin nebst dem lustigen Rath Vasantaka ins Gefängniß werfen. Der letztere wird indes bald begnadigt, und die arme Sâgarikâ muß allein den Zorn der Königin tragen. Inzwischen bekommt der König andere Beschäftigung. Boten melden ihm einen glänzenden Sieg über seine Feinde; ein Magier bietet sich zu Zaubervorstellungen an; zwei Gesandte aus Ceylon melden den Schiffbruch und das Verschwinden der Prinzeß Ratnâvalî; in den Frauenwohnungen des Palastes bricht Feuer aus. All das — Schlag auf

Schlag. Die Königin bedauert jetzt ihre Härte. Der König stürzt sich in den brennenden Palastflügel, um Sâzarikâ zu retten. Die Gesandten aus Ceylon erkennen erst das Halsband, das Sâzarikâ trägt, als dasjenige der Prinzeß Ratnâvalî und endlich in dem geprüften Hoffräulein die verschwundene Königstochter von Lankâ, die zugleich eine Verwandte der Königin selbst ist. Der Brand ist kein eigentlicher Brand gewesen, sondern nur ein Zauberstück des Magiers. Alles will jetzt der erste Minister, Yaugandharâyana, eingefädelt und angerichtet haben. Der König aber preist sein glückliches Schicksal.

Das ist ungefähr eine flüchtige Skizze des Stückes. Offenbar ist manches aus Mâlavikâgnimitra herübergenommen; aber durch anderweitige Zuthaten ist das Ganze lebhafter und spannender geworden. Das zweite Stück Çrîharsha's, Priyadarçikâ, behandelt eine ähnliche Liebesgeschichte desselben Königs Vatsa. Mehrere Situationen sind völlig copirt, nur kommt es mit der neuen Geliebten einen Schritt weiter. Die Prinzessin Priyadarçikâ, unter dem Namen Aranyakâ Hoffräulein der Königin geworden, und von ihr aus Eifersucht ins Gefängniß geworfen, nimmt nämlich Gift und ist schon am Sterben, als es dem König mit magischen Künsten gelingt, sie wieder ins Leben zurückzurufen.

Merkwürdiger ist ein drittes Stück des Harsha, „Nâgânanda" betitelt, das im Weihegebet nicht wie gewöhnlich dem Gotte Çiva, sondern Buddha gewidmet ist. Die drei ersten Acte wiederholen zwar, mit etlichen Variationen, die alte und doch ewig neue Geschichte. Prinz Jîmûtavâhana lernt die Prinzessin Malayavatî kennen, die Schwester seines Freundes Mitrâvasu. Erstes Aufblühen einer zarten Neigung; schüchterne, dann muthigere Geständnisse; Störungen; Hangen und Bangen in schwebender Pein. Wie in anderen Stücken zeichnet der Prinz die Geliebte mit wunderbarer Raschheit auf eine Gartenbank. Durch Mißverständniß glaubt die Prinzeß sich verschmäht und will sich hängen; doch Jîmûtavâhana rettet sie noch rechtzeitig, überzeugt sie von seiner Liebe und heiratet sie. Schon im dritten Act ist die Hochzeit geschlossen, und die beiden lustwandeln Hand in Hand. Aber wo die anderen Stücke aufhören, da fängt hier erst die Verwicklung an. Der Prinz ist Buddhist, wenigstens gemäßigter Buddhist, und deshalb von jenem zarten Mitleid mit allen Lebewesen erfüllt, welches der große Meister seinen Schülern zur Pflicht machte. Nachdem er alles genossen, was diese Welt bieten kann (das ist immer die Voraussetzung dieser buddhistischen Ascese), wird er von heroischen Opferideen erfüllt. Auf einem Spaziergang mit Freund Mitrâvasu kommt er an einem ungeheuern Haufen Knochen vorbei. Es sind die Knochen der Schlangen, die nach einem alten Vertrag Tag für Tag dem Vogel Garuda, dem himmlischen Reitthier des Gottes Vishnu, geopfert werden. Das rührt ihn tief. An der Knochenstätte hört er ein schmerzliches Weinen und Schluchzen. Die Mutter des Schlangenfürsten Çankacûda betrauert ihren jungen Sohn, der das nächste Opfer sein soll. Da hält sich der Prinz nicht länger. Er bietet sich für den Schlangensprößling selbst als Opfer dar. Garuda holt ihn und schleppt ihn in die Lüfte empor; dabei fällt aber ein Juwel aus seinem Diadem auf die Erde, gerade vor die Füße seiner jugendlichen Gattin. Çankacûda, der unterdessen im Tempel gebetet, ruft dem Vogel nach, daß er sich in

seiner Beute geirrt. Allein es ist zu spät. Todt sinkt der edelmüthige Prinz Jîmûtavâhana zur Erde nieder. Mit seinen Eltern trauert auch der Vogel Garuda um ihn. Da erscheint Gaurî (die Gattin Çiva's), ruft ihn wieder ins Leben zurück und mit ihm alle von Garuda verspeisten Schlangen. Garuda bereut seine Grausamkeit und verspricht, sich fürder derselben zu enthalten.

Das Stück entspricht der Stimmung einer Zeit, in welcher, nach langen Kämpfen, die Verehrung Çiva's, Vishnu's und Buddha's friedlich nebeneinander bestand. Und wirklich schildert uns der chinesische Pilger Hiuen-Thsang in seinen Reiseberichten (um das Jahr 630 n. Chr.) einen solchen Zustand allgemeiner Toleranz in ausführlichster Weise. In der Nähe von Prayâga, am Zusammenfluß des Ganges und der Yamunâ (also an der Stelle des heutigen Allahabad), auf der sogen. „Ebene der Almosen", wohnte er mehrtägigen Festen bei, welche der Oberherr des Landes, der König Çîlâditya von Kânyâkubdja, dem ganzen Volke gab. Am ersten der großen Festtage wurde dem Buddha eine Statue errichtet, am zweiten dem Sonnengott Sûrya, am dritten dem höchsten Gott Îçvara oder Çiva. Am vierten Tage erfolgten dann die Gabenspenden an die Schüler Buddha's, am fünften begann die Almosenspende an die viel zahlreicheren Brahmanen, welche 20 Tage lang dauerte. Wieder zehn Tage lang wurden die Jainas und die nackten Bettler beschenkt, und endlich, einen ganzen Monat lang, kamen die Armen, Waisen und Verlassenen an die Reihe.

3. Bhavabhûti.

Für weit bedeutender, als die unter dem Namen Çrîharsha's erhaltenen Dramen, gelten sowohl bei den Indern als bei den europäischen Kritikern jene des Dichters Bhavabhûti. Nach den Prologen seiner Stücke entstammte er einer angesehenen Brahmanenfamilie, die den Namen Udumbaras führte, aus Padmapura im Königreich Vidharba, dem heutigen Berar.

Gen Süden, im Bezirk Vidharba, liegt
Die Stadt Padmapura. Dort leben die
Udumbaras, ein priesterlich Geschlecht,
Von Kâçyapa entstammt, das eigne Schule
Besitzt und folgt der Secte Tâittirî's.
Sie heiligen durch ihre Gegenwart
Versammlungen und pflegen die fünf Feuer,
Sie halten an den frommen Bräuchen fest,
Sind Somatrinker und der Vedas kundig.
Das stete Forschen in der heil'gen Schrift
Gilt ihnen hoch, weil es zur Wahrheit führt;
Nur deshalb ist das Geld für sie von Werth,
Weil es zu Opfer dient und gutem Werk,
Die Frau nur deshalb, weil sie Kinder schenkt,
Das Leben um der Buße willen nur.

Mit Recht betont indes der Prolog auch, daß man den Dichter nicht bloß nach der Elle der Gelehrsamkeit und Frömmigkeit messen darf, sondern zuvörderst nach den Forderungen seiner Kunst:

Was rühmt man nur, daß man die Vedas liest,
Die Upanishads, Sânkhya kennt und Yoga?
Dem Drama ist's zu keinerlei Gewinn.
Doch wenn der Ausdruck voll und edel ist,
Und ernst und tief durchdacht der Stoff, dann zeugt
Ein Bühnenwerk von Bildung und Geschick.

Ob Bhavabhûti der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts oder erst dem Anfang des 8. angehört, darüber sind die Forscher noch nicht eins. Dagegen wird er ziemlich allgemein als der bedeutendste indische Dramatiker neben Kâlidâsa und dem Verfasser der Mricchakatikâ betrachtet. Er hat wie Kâlidâsa nur drei Dramen hinterlassen. Das beliebteste derselben heißt nach den zwei Hauptrollen „Mâlatî und Mâdhava" oder zusammengezogen „Mâlatîmâdhava", ein Liebesdrama in zehn Acten, ohne den heroisch-mythologischen Apparat, welchen die Inder für Schauspiele ersten Ranges erforderten, andererseits aber doch kaum dem modernen bürgerlichen Schauspiel entsprechend. Schon Wilson, der erste Uebersetzer, verglich es Shakespeare's „Romeo und Julia", womit es wirklich in Stoff und Stimmung viel Verwandtschaft hat, wenn auch das schmerzliche Liebesleid, nach indischer Sitte, keinen tragischen, sondern einen glücklichen Abschluß findet. Der Vergleich mit dem Shakespeare'schen Stück erweckt hohe Forderungen, die natürlich nur annähernd, aber doch in sehr hohem Maße befriedigt werden, wenn man die Verschiedenheit der Zeiten, Nationalitäten und Bildungsstufen in Betracht zieht. An pathetischer Kraft ist das Drama der Çakuntalâ überlegen, obwohl von der Anmuth und dem Liebreiz derselben nicht wenig die zwei Hauptgestalten umgibt.

Mâdhava, Sohn des Staatsministers Devarâta in Kundinâpura, und Mâlatî, das Töchterchen des Staatsministers Bhûrivasu in Padmâvatî, sind von den befreundeten Vätern schon als Kinder füreinander bestimmt worden. Devarâta schickt denn auch seinen Sohn zum Studium der Logik nach Padmâvatî, und Kâmandakî, eine buddhistische Klosterfrau, welche um das Versprechen der beiden Väter weiß und als mütterliche Freundin für das Mägdlein sorgt, sucht die Erfüllung des Versprechens zu begünstigen. Aber der Staatsminister und Kanzler Bhûrivasu ist wankelmüthig. Da Nandana, ein Günstling des Königs, um sein Töchterchen freit, vergißt er des noch jugendlichen Studenten, dem es schon versprochen ist, und während das junge Paar sich kennen und lieben lernt, werden für die Hochzeit mit dem ältern Herrn schon alle Vorbereitungen getroffen. Durch drei Acte zieht sich der Roman hin, der sich noch dadurch verwickelt, daß Makaranda, ein Freund des Mâdhava, die Schwester seines Nebenbuhlers, Madayantikâ, liebt und dieselbe, mit Gefahr des eigenen Lebens, vor einem aus seinem Käfig ausgesprungenen Tiger rettet. Von Nandana gedrängt, verfügt der König nun aber die rasche Vermählung der Mâlatî, und der unglückliche junge Bräutigam weiß sich nicht mehr anders zu helfen, als seine Zuflucht zu den Dämonen zu nehmen und ihnen auf dem Begräbnißplatz frisches Fleisch zu opfern. Gleichzeitig hat Aghoraghanta, Priester der blutdürstigen Durgâ, der Gemahlin Çiva's, im Verein mit der Hexenpriesterin Kapâlakundalâ die verlassene Mâlatî geraubt

und schleppt sie auf denselben Begräbnißplatz, um sie der nach Blut lechzenden Câmundâ (oder Durgâ) zu schlachten. Der Sonnenschein und überschwängliche Blütenduft der ersten Acte verwandelt sich im fünften plötzlich in eine Nacht von grauenhaftem Teufelsspuk.

Mâdhava: Seltsame Formen, Füchsen ähnlich, huschen
Am Himmel hin. Von ihrer dünnen Leiber
Rothstruppigen Borsten blitzen Meteore.
Aus ihren weitgeschlitzten Mäulern, dicht
Besetzt mit sägeförmigen Fangzähnen
Von Ohr zu Ohr, aus Augen, Bärten, Brauen
Bricht strahlend Feuer, grauser Flammenschein.
Ich seh' ein Heer von Gespenstern, jedes sich
Auf Beinen, lang wie Palmenstämme, spreizend, —
Riesenskelette, die entfleischten Knochen
Bewegt von starren Sehnen, und umdörrt
Das Grau'ngerippe von verschrumpfter Haut.
Gleich dünnen, blitzversengten Bäumen, regen sie
Spukhafte Glieder, und wie mächt'ge Schlangen
Dickleibig durch entmarkte Stämme ringeln,
So rollt in jedem weitgeklafften Maul
Bluttriefend die gefräßige Drachenzunge. —
Sie wittern meine Nähe; halb gekaut,
Entstürzt dem Schlund der Fraß, den heulend schlingt
Der gier'ge Wolf. — Nun fliehn sie und verschwinden.
(Pause. Er blickt um sich.)
Schreckniß — gespenstisch gräßlich. — — Alles nun
Getaucht in Finsterniß. — — Den Strom nur hör' ich,
Durch moderndes Gebein sich windend, ächzen.
Wehklagend schreit durch seine hohlen Ufer
Die Eule ihr Nachtlied, wechselnd mit des Schakals
Lautgellendem Gestöhn. — —

Stimme (hinter der Scene): Grausamer Vater!
Sie, die des Königs Gunst du wolltest opfern,
Sie stirbt verlassen jetzt. —

Mâdhava (entsetzt): Wes Stimme dies?
So markdurchbebend schrill und tönend wie
Meeradlers Raubschrei. Fremd nicht tönt sie mir
Noch unvertraut ans Ohr und an die Seele;
Mein pochend Herz fühl' sterben ich im Busen,
Und Todesfrost durchrieselt meine Glieder.
Mein wankend Knie trägt seine Bürde kaum.
Was kann das sein? Es kommt der Schauderhall
Vom Tempel Karalâ's, der Opferstätte,
Wo Mord und Grauen wohnt. Fort! fort!
Ich will Gewißheit! (Stürzt fort.)

Die Scene verwandelt sich in den für Menschenopfer bestimmten Tempel Câmundâ's. Gebunden kniet die zarte Mâlatî vor dem scheußlichen Götzen=

bild, indes der Priester und die Priesterin um den Altar herumgehen und Gebete murmeln, die eines Menschenfressers würdig sind — ein treues Bild von den Greueln des Çiva-Cultus, der in Indien zahllose Opfer forderte. Nach vollendeten Ceremonien fordern die beiden Götzenverehrer ihr Schlachtopfer auf, sich zum Tode zu bereiten.

Kapâlakundalâ: Gedenke, Mädchen, dessen, den du liebst,
Denn du mußt sterben. Gnade gibt's hier nicht.
Mâlatî: O denke mein, geliebter Mâdhava,
Vergiß mich nicht, wenn ich im Jenseits lebe.
An wen man liebend denkt, der lebt ja weiter.
Kapâlakundalâ: Die Aermste liebt, o Jammer! Mâdhava.
Aghoraghanta (das Schwert erhebend):
Was sein muß, das muß sein. Ich tödte sie.
Câmundâ, Göttin, nimm die Gabe an,
Die ich zu weihn dir im Beginn versprochen
Und die ich freudig nun dir bringe dar. (Will sie tödten.)
Mâdhava (stürzt aus seinem Versteck hervor und entreißt ihm Mâlatî):
Verruchter! Fort! Es ist um dich geschehn,
Du aller Çivadiener schlechtester!
Mâlatî: Du Edler, rette mich! ach, rette mich!
(Umklammert Mâdhava.)
Mâdhava: Sei ohne Furcht, du Gute, ohne Furcht!
Ich, den vor dir du siehst, ich bin der Freund,
Für den du deine Liebe ohne Scheu
Im Augenblick des Todes frei bekanntest.
Erzitt're nicht. Der Frevler soll erhalten
Den schlimmen Lohn für seine Schreckensthat,
Die andern Ausgang nimmt, als er gedachte.

Unterdessen ist der Raub Mâlatî's im Palast bemerkt worden. Krieger setzen dem Räuber nach und umzingeln den Câmundâtempel. Nach kurzem Kampf — aber hinter den Coulissen; denn Mord und Todtschlag waren von der indischen Scene strengstens verbannt — überwältigt Mâdhava den Götzendiener und streckt ihn nieder. Doch Mâlatî ist nur gerettet, um jetzt endgiltig die Gemahlin Nandana's zu werden. Im vollen Glanze indischer Fürstenpracht wird sie auf einem Elephanten zum Tempel geführt, wo die feierlichen Hochzeitsgebräuche vollzogen werden sollen. Die kluge Kâmandakî weiß indes auch jetzt wieder Rath. Noch unterwegs bringt sie in einem Vortempelchen die Braut mit Mâdhava zusammen und verlobt sie. Freund Makaranda aber wird gleichzeitig rasch als Braut verkleidet und mit dem Günstling des Königs vermählt. Die Komik, welche diese Verwicklung nach sich zieht, wird aber nur erzählend ausgeführt. Im Hause Nandana's findet Makaranda seine Braut Madayantikâ und flieht mit ihr in die Gebirge. Soldaten werden zu ihrer Verfolgung ausgeschickt; aber Makaranda, der es zuvor mit dem Königstiger aufgenommen, leistet ihnen tapfern Widerstand. Im kritischen Augenblicke eilt ihm auch Mâdhava zu Hilfe und kämpft ihn frei.

Aber um den Freund zu befreien, hat er seine Braut allein gelassen, und die Götzenpriesterin Kâpalakundalâ, die ihm Rache geschworen, benützt den Moment, um sie abermals zu entführen. Untröstlich irrt Mâdhava deshalb nun mit Makaranda im Gebirge umher, ihnen nach auch die treue Amme Kâmandakî und Mâlatî's Freundin Lavangikâ.

Wie Kâlidâsa als Spiegelbild der Seelenstimmung und als Rahmen der Handlung in der Çakuntalâ ein tiefpoetisches Gemälde des indischen Waldes entwirft, in der Vikramorvaçî ein noch farbenreicheres Bild der Tropenlandschaft, ihrer Pflanzen- und Thierwelt, so zeichnet Bhavabhûti hier mit Meisterhand die Herrlichkeit der indischen Gebirge. Das Bild gestaltet sich natürlich viel großartiger, gewaltiger und entspricht vollkommen der viel erregtern Leidenschaftlichkeit, mit der Mâdhava sein Unglück auffaßt. Er will sich schließlich das Leben nehmen, die betrübten Frauen auch. Als Retterin in der Noth erscheint im Vorspiel zum neunten Act Saudâminî, eine frühere Schülerin der Kâmandakî, welche als Zauberin durch überirdische Macht im Stande ist, die Bosheit der blutdürstigen Götzenpriesterin zu durchkreuzen:

Ich bin Saudâminî.
Vom hohen Berg Çriçaila schweb' ich nieder,
Herab zur Königsstadt Padmâvatî,
Um den verlass'nen Mâdhava zu suchen.
Er hielt es nicht mehr aus an jenen Stätten,
Wo Mâlatî, sein Lieb, ihm ward geraubt.
Unstät irrt er mit seinem treuen Freunde
Durch Waldgebirg und rauhe Felsenhöh'n.
(Schaut um sich.)
Wie schön! Wie schön liegt hier das Land vor mir,
Fels, Berg und Wald, die Städte mit den Dörfern,
Die Ströme Para, Sindhu, die sich schimmernd
Als Silberbänder durch die Landschaft winden;
Und Thurm und Thor, Paläste, Tempelzinnen,
Ein zweites, herrliches Padmâvati,
Wie aus des Himmels Höh'n herabgezaubert,
Strahlt wieder aus der klaren Spiegelflut.
Hier strömet die Lavanâ munter hin,
An deren Ufern sich in grünen Hainen
Die Jugend Padmâvati's fröhlich tummelt,
In wasserreicher Wiesen hohem Gras
Sich strotzend schöne, glatte Rinder freun.
Horch! Wie die Sindhu mächtig rauscht daher,
Im Wirbelstrom die Felsenwand zerklüftend.
Wie Donnerklang aus schwarzen Wetterwolken
Dröhnt tosend sie, und aus den Waldgebirgen
Vervielfacht hallt ihr dumpfes Grollen wieder,
Dem schaurigen Gebrüll Ganeśa's gleich.
Gedämpft tönt's in den Felsenhöhlen nach,
Langsam verhallt es an den grünen Hügeln. —

Der Berg, daran ein Wald am andern ragt,
Reif die Mâlûra prangt, der Sandel duftet,
Versetzt mich in die Bergeswelt des Südens,
Wo blitzend mit der Wogen Silberschaum
Godâvarî durchströmt des Urwalds Schatten. — —
Wo mit der Sindhu die Madhumatî
Zusammentrifft, hier steht das Heiligthum
Von Svarnavindu. Nicht von Menschenhand
Ist es gebaut. — (Sich verneigend.)
Heil sei dir, großer Gott!
Des Weltalls Schöpfer, Spender aller Gaben,
Der heil'gen Vedas Quell, o Mondgeschmückter,
Der du des Liebesgottes Macht zerbrachst,
Der Menschheit erster Fürst und Weisheitslehrer!
Dich bet' ich an. — —
(Vorangehend.)
Traun, herrlich ist die Scene!
In düstre Wolken ragt die schwarze Klippe,
Indes im Busch der Pfau so fröhlich schreit;
Es thürmt sich riesenhaft der Felsen Masse,
Indes sie oben grüner Hain umkränzt,
Aus tausend Nestern Leben klingt und Freude,
Selbst aus der Felsenhöhlen finstrer Schlucht
Des Bären Brut die Alten winselnd grüßt.
Süß, mild und zart haucht Weihrauch von den Zweigen,
Durch die der Elephant den Pfad sich brach.

Schon Mittag ist's. Das Scharrhuhn flüchtet sich
Von dem Gambhârî in der Cassia Schatten;
Die Purnikâ, die an den sauren Beeren
Genug gepickt, flieht in den kühlen Teich;
Im hohlen Baum sucht Rast sich die Datyuha;
Die Tauben girren im Lianennest,
Indes die Hähne unten Antwort krähen.
Wohlan! Ich suche Mâdhava nun auf
Und will vollziehn, was ich mir vorgenommen.

In den nun folgenden Scenen ist die friedliche Harmonie und Herrlichkeit in den ergreifendsten Gegensatz gerückt zu dem Seelenschmerz, der den untröstlichen Mâdhava durchtobt. Makaranda erschöpft vergeblich alle Trostgründe, alle Mittel, sein Leid zu mildern. Im zehnten Act versiegen auch der sonst so klugen, in ihrer treuen Liebe unversieglichen Amme Kâmandakî alle Hilfsquellen. Jetzt klagt sie hoffnungslos der verschwundenen Mâlatî nach:

Liebe Mâlatî!
Von Jugend auf war doch Lavangikâ
Dein Liebling, und du hast kein Mitleid nun
Mit dieser Aermsten, deren Leben schon
Entweichen will? Sie hängt so treu an dir!

Von dir und deiner Blicke hellem Glanz
Verlassen, ist sie welken Angesichts
Und ohne Glanz, wie auch der Docht nicht glänzt,
Der fettgetränkte mit der schwarzen Spitze,
Sobald die Leuchte ohne Flamme ist.
Warum verließest du Kâmanbalî?
Erstarktest du denn nicht in meinem Schoß?
Als du entwöhnt warst von der Mutterbrust,
Da spielt' ich erst mit dir, als wärest du
Ein hübsches Püppchen nur von Elfenbein;
Dann lehrt' ich Sitte dich, und zog dich groß
Und gab den besten, tugendreichsten Mann
Zum Gatten dir; drum ziemt es sich für dich,
Daß du mich mehr als eine Mutter liebst.
— — Du Liebliche! Jetzt bin ich hoffnungslos! — —

Während die Priesterin Buddha's mit Mâlatî's Gespielinnen Lavangikâ und Madayantikâ sich vor Verzweiflung in einen Bergstrom stürzen wollen, ist Makâranda nahe daran, seinem Leben durch einen Sprung in den nächsten Abgrund ein Ende zu machen. Mâdhava fällt wiederholt in Ohnmacht (öfter, als sich für einen europäischen Helden schicken würde) und, wie plötzliche Nachricht meldet, ist der Minister Bhûrivasu über den Verlust seiner Tochter Mâlatî so untröstlich, daß er sich bereits in einen brennenden Scheiterhaufen werfen wollte. Alle rettet die wohlthätige Fee Saudâminî, welche Mâlatî noch rechtzeitig der räuberischen Götzenpriesterin entreißt, den Minister Bhûrivasu vom Selbstmord abhält und vom König die Zustimmung erlangt, daß Mâlatî's Ehe mit Mâdhava und ebenso Makâranda's Ehe mit Madyantikâ obrigkeitlich anerkannt wird. Nun trocknen sich alle Thränen, alle Seufzer verwandeln sich in seligen Jubel, der überglückliche Mâdhava ruft über Stadt, Reich, König, Volk und Menschheit den reichsten Segen der Götter herab.

Wie Kâlidâsa den Stoff zu seinem schönsten Drama einer Episode des Mahâbhârata entnahm, so hat Bhavabhûti in seinen zwei übrigen Stücken — Mahâvîracarita (Schicksale des großen Helden) und Uttararâmacarita (Weitere Schicksale Râma's) — das zweite große Epos der Inder, das „Râmâyana", dramatisirt, und zwar in so trefflicher Weise, daß die dramatische Gestaltung in ihrer Art nicht hinter dem epischen Kunstwerk zurücksteht. Um die beiden Dramen eingehender zu würdigen, müßte aber nothwendig der Inhalt des Epos ausführlicher mitgetheilt werden. Indem wir uns dies für eine andere Gelegenheit vorbehalten, sei einstweilen so viel bemerkt, daß die Abenteuer des als Râma vermenschlichten Vishnu bei weitem den beliebtesten Sagenstoff der Inder bilden und deshalb von vielen anderen Dramatikern noch behandelt worden sind. Kein anderer hat denselben jedoch so echt dramatisch, heldenhaft, kraftvoll und poetisch ausgeführt, wie Bhavabhûti in diesen zwei Stücken. In dem ersten tritt mehr der Heldencharakter des göttlichen Sagenkönigs, in dem andern seine zärtliche Liebe und Treue gegen Sîtâ, seine Gattin, in den Vordergrund. In beiden spielt das Wunderbare eine für den

Abendländer übermäßig hervorragende Rolle, nur deshalb jedoch, weil der Dichter sich mit dem weihevollsten Ernst in die religiösen und epischen Ueberlieferungen seines Volkes versenkt hat. In diesem hohen, poetischen Ernste nähert er sich den großen Tragikern der Griechen, und die Schlußverse des zweiten Stückes, des Uttararâmacarita, bezeugen, daß er die Aufgabe der dramatischen Kunst ähnlich auffaßte, wie Aristoteles. Râma sagt nämlich am Schluß:

Nichts bleibt mir, heil'ger Mann, zu wünschen mehr.
Mög' dies von Göttern eingegeb'ne Spiel
Das Herz erfreuen und zugleich auch läutern,
Wie Mutterliebe jeden Kummer löst,
Der Gangâ Fluten jede Makel tilgen.
Es mög' die Schauspielkunst mit tiefem Sinn
Und Verswohllaut uns die Geschichte deuten,
Daß ew'ger Ruhm für seine holden Töne
Den großen Sangesmeister ehrend kröne,
In welchem Kunst und Wissen suchen eins:
Der Wahrheit Quell, den Born des höchsten Seins.

Die Idee der Katharsis, der Seelenläuterung, welche das Drama in den Zuhörern bewirken soll, ist in diesen Versen tiefpoetisch ausgedrückt. Wenn das indische Drama dieses Ziel lange nicht in dem Grade erreicht hat wie die griechische Tragödie, so liegt es theilweise daran, daß das Menschliche bei den Indern nie zu jener künstlerischen Harmonie gelangte wie bei den Griechen, das Göttliche aber von den Wahngestalten einer abenteuerlichen Phantastik so überwuchert und verdrängt und verzerrt wurde, daß es einen läuternden Eindruck nicht mehr ausüben konnte. Nach Bhavabhûti ist denn auch die Râmasage der ungeheuerlichsten Geschmacklosigkeit anheimgefallen.

A. Baumgartner S. J.

Recensionen.

Christus als Prophet. Nach den Evangelien dargestellt von Dr. **Franz Schmid**, Professor der Theologie. IV u. 196 S. 8⁰. Brixen, kath.-politischer Preßverein, 1892. Preis *M.* 2.40.

Der durch mehrere Schriften und Abhandlungen in der theologischen Welt bereits vortheilhaft bekannte Herr Verfasser hat auch mit diesem Buch einen glücklichen Griff gethan. Es behandelt in klarer, übersichtlicher Weise sämmtliche Weissagungen des Herrn, mögen nun diese in unzweideutigen Worten vorgelegt werden, oder in der Form von Verheißungen, Anordnungen, Räthen erscheinen, oder in Bildern und Gleichnissen gegeben sein. Christi Weissagungen sind sehr zahlreich und mannigfaltig; sie beziehen sich bald auf die nächste, bald auf die fernste Zukunft; es sind Weissagungen, die ihrer Natur nach eine einmalige, ganz bestimmte Erfüllung fordern, und Weissagungen, deren Erfüllung sich durch Jahrtausende hindurchzuwinden hat; sie umfassen in ihrer Gesammtheit alle Geschicke und Eigenschaften des neutestamentlichen Gottesreiches mit Einschluß der endlichen Verklärung (S. 194). Obgleich nun jedem etwas unterrichteten Christen bekannt ist, daß Christus Weissagungen gegeben hat, so wird man doch dem Herrn Verfasser beistimmen müssen, wenn er S. 5 bemerkt: „Die große Anzahl und die überraschende Mannigfaltigkeit der Weissagungen Christi, sowie mancherlei andere Momente, welche den übernatürlichen Charakter dieser Vorhersagungen ins hellste Licht stellen, dürften selbst manchem hochgebildeten Manne, ja selbst manchem Theologen, welcher die Evangelien öfters und aufmerksam gelesen und ernstlich studirt hat, nicht deutlich genug zum Bewußtsein gekommen sein. Wiederholt konnten wir bei Ausarbeitung dieses Werkleins die Beobachtung machen, daß selbst die geschätztesten und weitläufigsten Ausleger auf die prophetische Seite der Evangelien im allgemeinen und der Aussprüche Christi insbesondere nicht jene eingehende Rücksicht nahmen, welche dieser Gegenstand an und für sich gewiß verdient.“

Die Einleitung (S. 1—8) handelt kurz über Bedeutung und Beweiskraft der Weissagungen und über die Methode der Auslegung. In vier Kapiteln wird sodann der Stoff dargelegt: 1. Weissagungen als Beigabe zu den Wundern; 2. selbständige Weissagungen mit vollständig eingetretener Erfüllung (z. B. über seine eigene Person, über die Jünger im allgemeinen, über Judas, Petrus, die Zebedäiden, über Capharnaum, Jerusalem, die Juden u. s. f.); 3. Weissagungen mit fortlaufender Erfüllung (Fortbestand

der christlichen Ideen, Ausbreitung des Christenthums, Uebung der evangelischen Räthe, der Nächstenliebe, über Verfolgung, Wundergabe, Sacramente u. s. f.); 4. Weissagungen für die Endzeit. Bei den bereits erfüllten oder beständig in Erfüllung begriffenen wird die Thatsache der Erfüllung kurz und bündig den Lesern vor Augen gelegt, nachdem die betreffenden Aussprüche oder Andeutungen Christi angeführt und jene Umstände erörtert sind, aus denen erhellt, daß eine wahre Weissagung vorliege, nicht etwa Vorhersagungen, die sich durch rein menschliche Berechnungsgabe oder scharfsinnige Vermuthungen erklären ließen.

Man wird dem Herrn Verfasser Recht geben, wenn er in der Vorrede bemerkt, daß, wie er glaube, die vorliegende Arbeit keiner Rechtfertigung bedürfe; „eine Darlegung der Weissagungen Christi, die auf annähernde Vollständigkeit Anspruch erheben könnte, ist uns bis heute auf dem Büchermarkte nicht begegnet, und doch ist dieser Gegenstand einer einläßlichen Behandlung sicher würdig". Und gewiß, die Wichtigkeit des Gegenstandes liegt auf der Hand. Wie viel Belehrung und Trost bieten diese Weissagungen dem gläubigen Christen? welch unerschütterliche Bürgschaft für die Wahrheit seines Glaubens? welch herrliche Idee über das Wissen Jesu und seine Pläne und Absichten für die Kirche? Auch der Ungläubige wird gezwungen, sich bei der Masse dieser erfüllten oder stetig in Erfüllung begriffenen Weissagungen die Frage vorzulegen: Wie war ein Fälscher oder wie war die dichterische Mythenbildung im Stande, derartige Weissagungen hervorzubringen? Wo ist für die Entstehung der Evangelien mit Rücksicht auf ihre prophetischen Bestandtheile eine allseitig entsprechende Zeitepoche aufzufinden? Nicht minder hat der bibelgläubige Protestant die Aufgabe, zu erklären, warum gerade die katholische Kirche im Vergleich zu den übrigen christlichen Denominationen dem von Christus entworfenen Bilde des Christenthums und der christlichen Kirche am besten entspricht.

Die Aussprüche Christi werden fast immer vollständig mitgetheilt. Eine nähere Erörterung derselben wird durchgängig insoweit geboten, als es mit dem nächsten Zwecke des Herrn Verfassers und einer gedrängten Darstellung vereinbar ist. Die Bemerkung, daß die genauere Auslegung des einzelnen anderen überlassen werden müsse, kehrt daher zum öftern wieder, z. B. S. 29, 34, 51, 75, 106, 109, 131. Von Schrifterklärern sind häufig erwähnt Maldonat, Cornelius a Lapide, Cornelius Jansenius, Bisping, Schanz, Loch und Reischl; besonders aus Reischl sind viele Stellen angeführt; da dieses treffliche Bibelwerk sich wohl in der Bibliothek eines jeden Geistlichen befinden dürfte, hätte der bloße Hinweis genügt, und es wäre so Raum für anderweitige Erörterungen erübrigt worden. Die Schriftstellen werden in der Uebersetzung von Allioli mitgetheilt. Das ist nun allerdings für die meisten Fälle und für den Zweck des Herrn Verfassers ausreichend. Allein mehrmals wäre es doch im Interesse der Sache und zur Erzielung größerer Bestimmtheit sehr nützlich gewesen, den Grundtext mitzutheilen. So lesen wir S. 22, daß viele Ausleger meinen, der Gedanke von dem ehrenvollen Begräbnisse des Messias sei schon bei Isaias ausgesprochen. Da nun hier bloß die Uebersetzung der Vulgata angeführt ist, so wird sich mancher Leser verwundert fragen, wie denn

viele Ausleger auf jenen Gedanken kommen konnten. Es hätte auch nicht geschadet, falls bemerkt worden wäre, die „bekannte Stelle" Is. 11, 10 sei für obigen Zweck wenig geeignet, da eben bei Isaias das Wort Grab sich nicht findet, sondern erst durch den hl. Hieronymus in die lateinische Uebersetzung hineingekommen ist. Ebenso wäre zu wünschen, daß S. 42. 46 nicht bloß mit dem sic eum volo manere operirt worden wäre, sondern mit der besser beglaubigten und auch besser in den Zusammenhang passenden Lesart. Schließlich darf man eben nicht außer Acht lassen, daß die Propheten und Evangelisten nicht lateinisch geschrieben haben. Daß Jonas gerade im Bauche des Walfisches war (S. 23), sollte aus verschiedenen Gründen nicht wiederholt werden. Da vor der Zerstörung Jerusalems niemand mit dem Anspruche auftrat: ich bin Christus, so ist damit wohl deutlich genug angezeigt, daß die betreffende Stelle Matth. 24, 5 sich nicht auf die Katastrophe von Jerusalem beziehe (vgl. S. 85). Die Stelle 1 Kor. 14, 22: „Sprachen sind zum Wunderzeichen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen", ist auch hier S. 123 falsch ausgelegt. Freilich hat der Herr Verfasser hierin manche Vorgänger; allein trotzdem kann über den wahren Sinn kein Zweifel obwalten, wenn man nur (was doch geschehen muß) die in unmittelbar nächster Nähe stehenden Verse 21 und 23 nicht unberücksichtigt läßt. Auf S. 136 hätte es auch nur zum Vortheil gereicht, wenn bemerkt worden wäre, daß der griechische Text nur das Präsens hat: „das für euch vergossen wird", wie auch die besten Handschriften der Vulgata effunditur lesen und nicht effundetur. Wenn S. 187 gesagt ist: vor der Sünde befand sich die Natur in einem weit bessern und weit harmonischeren Zustande, so ist das wohl auf das Paradies einzuschränken. Anderweitig dürfte es schwer halten, diesen Satz in seiner Allgemeinheit zu beweisen.

Trotz der im allgemeinen gedrängten Darstellung wird der aufmerksame Leser manchmal auf eine tiefere und reichere Auffassung bekannter Texte stoßen; es sei nur beispielshalber auf die Erklärung erunt sicut angeli Dei S. 178 verwiesen.

Daß vorliegende Schrift unter anderen auch den Predigern von Nutzen sei, erhellt wohl zur Genüge aus der oben mitgetheilten summarischen Inhaltsangabe. Außerdem muß man vollständig den Worten der fürstbischöflichen Approbation zustimmen, daß nämlich diese Schrift mit Recht als eine Vervollständigung der Lehre von den „Kriterien der Offenbarung" anzusehen sei und demnach unter Gottes Beistand zur Befestigung und Stärkung im Glauben in hohem Grade beitragen werde. **Joseph Knabenbauer** S. J.

Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen. Eine Einleitung in das Studium des Kirchenrechts. Von Dr. **Philipp Schneider,** Professor der Theologie am kgl. Lyceum zu Regensburg. Zweite (vollständige) Auflage. XII u. 200 S. 8⁰. Regensburg, Pustet, 1892. Preis *M.* 2.60.

Als wir in dieser Zeitschrift die Introductio in corpus iuris canonici von Laurin besprachen, konnten wir den Wunsch nicht unterdrücken, es möchte

dem gelehrten Wiener Canonisten gefallen, sein Werk zu einer vollständigen Einleitung ins Kirchenrecht auszugestalten. Dieser Wunsch wurde uns besonders deshalb nahe gelegt, weil wir die deutschen Leistungen über die Geschichte der Quellen und Literatur des Kirchenrechts im Auslande etwas mehr bekannt sehen möchten. Als Gegengabe könnte vielleicht das Ausland manchen deutschen Canonisten eine genauere Behandlung der Principienfragen bieten.

Das hier angezeigte Werk des Herrn Professors Schneider erfüllt nun gerade nach der historischen Seite in hohem Grade den früher ausgesprochenen Wunsch, wenngleich ihm allerdings durch die deutsche Form der Weg ins Ausland sehr erschwert sein dürfte. Treten auch manche Principienfragen, die in Rom ausführlicher und genauer behandelt werden, mehr zurück, so hat dagegen die Geschichte der Quellensammlungen unter sorgfältiger Verwerthung der bisherigen Resultate eine so ausführliche und gediegene Behandlung gefunden, daß selbst für ein eingehenderes Lehrbuch nichts zu wünschen übrigbleiben dürfte. Zwischen dem magern Leitfaden Hüblers und den ausführlicheren Darstellungen größerer Autoren hat der Verfasser, wie uns scheint, für strebsame Studirende die richtige Mitte gefunden. Nicht geringeres Lob verdient die sorgfältige, übersichtliche Durcharbeitung, welche Wesentliches und Nebensächliches scheidet und auch durch die Druckanordnung einen klaren Ausdruck findet.

In der Verwerthung der Literatur legt sich der Verfasser eine weise Beschränkung auf. Wenn wir auch nicht bestreiten wollen, daß im ganzen nur ausgewählte Werke herangezogen wurden, so wollte es uns doch manchmal scheinen, die ältere canonistische Literatur sei wohl etwas zu stiefmütterlich behandelt worden. Dieselbe leistet bei den historischen Fragen gewiß geringere Dienste als die vom Verfasser hierin mit Recht bevorzugten Werke neuerer Schriftsteller. Dagegen dürfte eher das umgekehrte Verhältniß Platz greifen, wenn es sich um die eigentlichen canonistischen Fragen handelt, besonders um solche, die mit dem katholischen Dogma in Verbindung stehen. Die von manchen Schriftstellern beliebte Phrase von der juristischen Construction und juristischen Darstellung wird für Fachleute den Mangel an philosophischer und dogmatischer Bildung nicht verdecken. Wer sich je in den Werken der älteren Schriftsteller de legibus, z. B. eines Suarez, genauer umgesehen hat, dürfte es bedauern, daß auf diese Schriftsteller nicht hinlänglich aufmerksam gemacht ist. Desgleichen hätte es gewiß den Gesichtskreis des Studirenden bedeutend erweitert, wenn nicht so überwiegend nur deutsche Schriftsteller verwerthet worden wären. So z. B. scheinen dem Verfasser die französischen Arbeiten von Fournier über den Ursprung der pseudo-isidorischen Sammlung, über welchen sonst gründlich gehandelt wird, unbekannt geblieben zu sein. Fournier führte die Forschungen von Simson entschieden weiter, und diese verdienen ohne Zweifel sorgfältige Beachtung; vielleicht dürfte sogar die ablehnende Haltung des Verfassers gegen die Behauptungen von Simson und Fournier über Le Mans etwas zurückhaltender werden.

Auf die verschiedenen einzelnen Theile des trefflichen Buches können wir leider nicht näher eingehen; nur einige Bemerkungen seien uns noch gestattet. Der Verfasser handelt auch von den Statuten und der Autonomie. Bei dieser

Frage sei uns eine praktische Verwerthung der oben gemachten Bemerkung über die ältere Literatur gestattet. Kirchliche Gesetzgebung ist nur dort möglich, wo ein Subject mit voller kirchlicher Jurisdictionsgewalt existirt; fehlt diese, so ist auch kein kirchliches Gesetz möglich. Daher mag eine Laienfraternität sich Conventionalstatuten geben, aber kirchliche Gesetze kann sie nicht machen, weil ihr die eigentliche kirchliche Jurisdictionsgewalt fehlt. Dagegen besitzen z. B. die Generalkapitel der religiösen Männerorden, soweit es sich nicht um reine Laieninstitute handelt, wahre gesetzgebende Gewalt und geben deshalb wirkliche Kirchengesetze. Ob auch andere kirchliche Institute gesetzgebende Gewalt besitzen, ist eine Thatfrage, aber nicht unbedingt und allgemein zu behaupten, sondern zu beweisen. Was neuere Canonisten aus dem Civilrecht über Autonomie ins Kirchenrecht hineintrugen, hat statt der klaren Grundsätze der alten Canonisten nur den verworrenen Anschauungen der Civilisten über Autonomie in der canonistischen Literatur einen Platz verschafft.

Bei der Untersuchung über Concordate stellt sich der Verfasser auf die Seite der entschiedenen Vertheidiger der Vertragstheorie. Es ist nicht unsere Absicht, hier auf diese Controverse ausführlicher einzugehen. Täuscht uns nicht alles, so ist man auf dem besten Wege, allmählich in die richtige Mitte zu kommen und einseitige, übertriebene Behauptungen hüben und drüben auf das rechte Maß zurückzuführen. Kreutzwald hat im „Staatslexikon" einen anerkennenswerthen Schritt gethan und ist in sehr maßvoller Weise der übertriebenen Vertragstheorie entgegengetreten. Vielleicht dürfte sich auch der Verfasser bei nochmaliger Prüfung überzeugen, daß er noch ein zu strammer Vertheidiger der Vertragstheorie ist. Nicht wenige seiner thatsächlichen und canonistischen Behauptungen möchten wir nicht unterschreiben. Der S. 32 aufgestellte Satz: „Wenn solche Canonisten den Privilegiencharakter der Concordate betonen, so thun sie es vom mittelalterlichen idealen Standpunkt der Superiorität der Kirche gegenüber dem Staate und mehr in dogmatischer Weise als in streng juristischem Sinne", wurde seinerzeit schon von Nilles im „Archiv" richtig gestellt. Die rein historischen Verhältnisse des Mittelalters sind z. B. für Tarquini in dieser Frage gar nicht maßgebend; selbst die potestas indirecta, die nach Tarquini allerdings nicht auf rein historischem Rechte ruht, bildet für ihn nicht den eigentlichen Ausgangspunkt in dieser Frage; vielmehr ist seine festeste Basis die päpstliche Vollgewalt, die durch Verträge in ihrer giltigen Bethätigung nicht gebunden werden könne. Hierin gebraucht er dasselbe Argument, welches schon im 14. Jahrhundert Innocenz VI. gegen die Wahlcapitulationen im Conclave anwandte, nämlich pactionibus kann die oberste Gewalt des Papstes nicht beschränkt werden. Sein Hauptbeweis ist daher das Dilemma: Entweder nimmt man bei allen Artikeln eines Concordates, auch dort, wo es ausdrücklich Privilegien verleiht, ein wahres pactum bilaterale an, dann kann der Papst giltig ohne einen sehr wichtigen Grund und ohne Zustimmung des andern Theiles gegen das gewährte Privileg nicht handeln, und seine ihm von Gott verliehene Gewalt ist beschränkt; oder aber er kann giltig, wenn auch vielleicht unerlaubt, gegen das Privileg handeln, dann liegt eben kein wahres pactum bilaterale mehr vor.

Völlig unverständlich war uns daher der zweite Theil des angeführten Satzes von der mehr dogmatischen Weise und dem streng juristischen Sinne. Wenn etwas dogmatisch unhaltbar ist, kann es dann noch einen juristischen Sinn haben? Ein dogmatischer Irrthum ist doch keine juristische Wahrheit.

Nicht verkennen läßt sich übrigens auf der andern Seite, daß auch die Vertheidiger der Privilegientheorie etwas Wasser in ihren Wein gegossen. Palmieri und Sanguineti sind dafür sprechende Beispiele. Wir machen auch kein Hehl daraus, daß wir in dieser Frage nicht alle Beweisführungen und Ausführungen Tarquini's theilen; insbesondere scheint uns seine Formulirung: ordinarie et regulariter sunt privilegia, mit den Artikeln der thatsächlich abgeschlossenen Concordate nicht consequent durchgeführt werden zu können, da dieselben offenbar nicht allgemein ordinarie et regulariter nur päpstliche Privilegien enthalten. Auf verschiedene wunde Punkte der allzuweit gehenden Privilegientheorie macht mit Recht auch Hammerstein aufmerksam. Cardinal Hergenröther betonte hier in Rom, wie wir selbst von ihm gehört haben, man habe bei den Concordaten die einzelnen Artikel zu prüfen, ob dieselben Privilegien oder vertragsmäßig zugestandene Rechte enthalten. Dies dürfte in dieser Frage genügen.

Weniger glücklich dürfte der Verfasser auch (S. 37 ff.) in der Formulirung der Grundsätze sein, inwiefern Staatsgesetze für die Kirche maßgebend sind. Bei Besprechung des Kirchenrechts von Phil. Hergenröther haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß sein principieller Standpunkt in dieser Frage bei dem Kirchenvermögen nicht der richtige sei. Desgleichen können wir dem Verfasser nicht zugeben, was er, wie es scheint in Anwendung seiner allgemeinen Grundsätze, im Archiv für kath. Kirchenrecht (LXVIII, 194) über die Staatsgesetze und das Kirchengut schreibt. Wenn die Kirche so handelt, so thut sie es thatsächlich, weil sie so will, nicht weil sie muß kraft des Staatsgesetzes.

Diese wenigen abweichenden Ansichten dürften die vielen trefflichen Eigenschaften des Buches nur noch in helleres Licht setzen. Möge die sorgfältige Arbeit recht viele Studirende anregen.

Fr. X. Wernz S. J.

Der heilige Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und in seinen Schriften nach den Quellen dargestellt von Dr. theol. **Johann Mader**, Professor in Chur. 202 S. 8⁰. Einsiedeln, Benziger & Co., 1891. Preis *M.* 4.

Cyrills Schriften verdienen in hohem Grade die Aufmerksamkeit des Dogmatikers und Apologeten. Was er uns bietet, sind nicht schwungvolle, rhetorische Ergüsse, in denen die Begeisterung leicht zu ungenauen Ausdrücken fortreißt. Er spricht nicht zu Leuten, die längst eingelebt sind in die christlichen Glaubenswahrheiten und weniger genaue Redewendungen schon richtig zu verstehen wissen. Er bietet eben Katechesen, gerichtet an Neulinge im Glauben, bestimmt, diese erst in die christliche Wahrheit einzuführen, ja zuletzt auch die höchsten Geheimnisse der Religion vor ihnen zu entschleiern.

Wenn irgendwo, so müssen wir hier klar ausgedrückt finden, was die Vorzeit lehrte und glaubte. Nun wie sie lehrte, ob katholisch oder protestantisch, kann man in der vorliegenden Schrift nachlesen. Die Firmung z. B. bezeichnet Cyrill so klar als besonderes Sacrament, daß der Protestant Plitt gesteht, wenn Cyrill heute wieder auf der Erde erschiene, er würde es in diesem Punkt mit den Katholiken halten. Und gegenüber der ganz katholischen Abendmahlslehre unseres Heiligen hat derselbe Gelehrte nur den Trost: Wenn auch nicht nur Cyrill, sondern alle Väter von Ignaz und Polycarp an die Transsubstantiation lehrten, so — würde nichts daran liegen. Und warum nicht? Weil ich für meine Person diese Lehre in der Heiligen Schrift nicht finde. Equidem enim persuasum mihi habeo, Scripturam sacram transsubstantiationem non docere. Der Katholik darf auch mit letzterem Geständnisse zufrieden sein. Bedeutet es ja nichts anderes, als daß bei dem Princip der freien Forschung auf Erkenntniß der wirklichen Lehre Christi verzichtet werden muß. Christi Lehre ist dann nicht mehr Lösung der brennenden Fragen, sondern nur ein neues Räthsel mehr.

Wie alle neueren Arbeiten über Cyrill, so stützt sich auch die vorliegende auf die Untersuchungen, welche der Mauriner Touttée (1677—1718) über Leben und Schriften des großen Katecheten anstellte. Ueberall indes sucht der hochwürdige Herr Verfasser Touttée's Aufstellungen selbständig nachzuprüfen und wo nöthig zu corrigiren. Seine Schrift zerfällt in vier Theile. Der erste erörtert die dürftigen Notizen der Quellen über den Heiligen. Im zweiten wird die dogmatische Bedeutung der Katechesen gewürdigt, während der dritte und vierte Theil mit besonderer Vorliebe dabei verweilt, die Schriften Cyrills für die liturgischen und katechetischen Studien der Neuzeit auszubeuten.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt wohl im biographischen Theil, wo besonders auch versucht wird, die Bischofsweihe unseres Heiligen auf ein bestimmtes Jahr zu fixiren. Mit Touttée nahm man seither allgemein an, Cyrill habe noch vor seiner Bischofsweihe als einfacher Priester die Katechesen gehalten. Denn sie seien vorgetragen etwa im Jahre 347 oder 348. Zu dieser Zeit aber habe Cyrill nicht Bischof sein können, da sogar 349 noch sein Vorgänger Maximus am Leben gewesen sei und in eben diesem Jahr, bei der zweiten Rückkehr des hl. Athanasius, als Bischof von Jerusalem eine Synode abghalten habe. Dr. Mader macht nun darauf aufmerksam, daß diesem Argument eine Voraussetzung zu Grunde liegt, welche seit Entdeckung der Festbriefe des hl. Athanasius hinfällig geworden ist. Nicht 349 kehrte, wie wir jetzt wissen, Athanasius zurück und hielt Maximus seine Synode, sondern schon 346, und somit liegt von dieser Seite kein Beweis vor, daß Cyrill etwa 348 nicht schon des Maximus Nachfolger hätte sein können. Aehnlich steht es mit einem andern Zeugniß, welches des Cyrill Vorgänger erst zwischen 348 und 349 sterben läßt, nämlich der Chronik des hl. Hieronymus. Nach der neuen sorgfältigen Ausgabe von Schöne ist dies Datum um ein Jahr zurückzuverlegen. Man wird also dem Verfasser zugeben müssen: die äußeren Zeugnisse sind kein Hinderniß, Cyrills Katechesen dem Bischof Cyrill zuzuschreiben. Die inneren Gründe sprechen entschieden für letztere Annahme.

Denn der ganze Ton der Katechesen und manche einzelne Redewendungen passen besser in den Mund des obersten Hirten.

Ob die Katechesen gerade auf das Jahr 348 fixirt werden müssen, wird sich mit durchaus sicheren Gründen nicht feststellen lassen. Wenn die 14. Katechese am Montag der Charwoche gehalten ist, so ist allerdings ein fester Anhaltspunkt für diese Datirung gewonnen. Aber es spricht gegen diese Annahme doch manches. Ein paar Jahrzehnte später, als die sogen. Silvia ihre Pilgerfahrt ins Gelobte Land unternahm, hielt man in der Charwoche gar keine Katechesen; sollte man 40 Jahre früher neben all den kirchlichen Feierlichkeiten noch fünf solcher Vorträge gehalten haben, von denen jeder auch gewiß damals schon drei Stunden dauerte? Verlegt man die 14. Katechese auf den vorletzten Montag vor Ostern, so stimmt die Zeit auch besser mit der Lesung des vorhergehenden Sonntags (Migne, P. G. XXXIII, 825). Als Jahr der Katechesen könnte man dann vielleicht auch 350 in Betracht ziehen. Die einzige Schwierigkeit gegen letzteres Jahr wäre doch nur, daß in der Liturgie für die βασιλεῖς gebetet wird, während damals nur ein Kaiser regierte. Aber auch Tertullian z. B. sagt: pro salute imperatorum Deum invocamus, wo doch auch nur ein Kaiser damals regierte. Zudem war man daran gewohnt, mehrere Kaiser auf dem Thron zu sehen. Es war im Jahre 350 zu erwarten, daß Constantius bald wieder einen Cäsar ernennen würde. Cyrill konnte also sagen: Wir beten für die Kaiser, d. h. wir pflegen für sie zu beten, auch wenn damals zufällig kurze Zeit nur einer regierte.

Aufgefallen sind uns einige Ungenauigkeiten im Ausdruck. So S. 8 Anm. 3 über die Zeit des Osterfestes. Gewünscht hätten wir einen Vergleich zwischen Cyrill und der peregrinatio Silviae rücksichtlich der Festlichkeiten in Jerusalem. Im dogmatischen Theil hätten unseres Erachtens auch die neueren Dogmatiker gelegentlich mehr zu Wort kommen sollen. Indes würde dann wohl der Umfang des Buches dem hochwürdigen Herrn Verfasser zu weit geworden sein.

Ueberall zeigt die vorliegende Arbeit das Streben, selbständig die überkommenen Angaben nachzuprüfen und, wo nöthig, durch haltbarere zu ersetzen. In manchen Punkten ist letzteres dem Verfasser auch gelungen. Somit können wir ihm für seine Arbeit nur danken und wünschen, er möge auch anderen Kirchenvätern in gleicher Weise seine Sorgfalt zuwenden.

C. A. Kneller S. J.

Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik von Dr. **Emil Michael** S. J., a. o. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck. Zweite, vermehrte Auflage. Mit einem Porträt Döllingers. XIV u. 600 S. 8°. Innsbruck, Fel. Rauch, 1892. Preis *M.* 6.

Ein Buch, das den psychologischen Proceß darzustellen vermöchte, durch den Döllinger vom idealen Jünger der romantischen Poesie zum ernsten Priester und Theologen, vom unbekannten Lehrer eines kleinen Lyceums zum Haupte der katholischen Gelehrtenwelt in Deutschland, zum mächtigen Vertheidiger seiner Kirche und Vorkämpfer ihrer Freiheit, und dann wieder vom gefeierten

Gottesgelehrten durch labyrinthische Irrgänge des menschlichen Herzens und der menschlichen Leidenschaft zum Häretiker und Verleumder und Bekämpfer dessen geworden ist, was ihm einst als das Heiligste galt — ein solches Werk, das den Ariadnefaden entrollen könnte von der edlen Begeisterung des Jünglings für den Dulder Pius VII. bis zum ingrimmigen Haß des Greises gegen den glorreichen Pius IX. —: das müßte wohl eines der interessantesten, aber auch erschütterndsten Seelengemälde werden, die je gezeichnet sind.

Es ist fraglich, ob ein solches Buch je wird geschrieben werden, aber jeder ernste Beitrag dazu ist der Beachtung werth.

Drei weithin angesehene Männer, die dem Unglücklichen einst mehr als andere nahe gestanden sind und über ein reiches Material an authentischen Schriftstücken wie an persönlichen Erinnerungen verfügen konnten, haben über sein Leben und seinen lange vorbereiteten Fall — jeder in seiner Art — sich ausgesprochen: Lord Acton, Dr. Jörg, Constantin v. Höfler. Ihre hochinteressanten Mittheilungen haben auf manches Licht geworfen, aber das ganze Räthsel enthüllt haben sie nicht. Pietät für den einstigen Freund, noch fortwirkende Bewunderung für dessen hervorragende geistige Individualität, und jene Rücksicht, die man dem Unglück und dem geschlossenen Grabe so gerne zuwendet, haben ihren Mittheilungen Farbe und Gepräge aufgedrückt und Schranken gezogen. Ihre knappe, liebevoll schonende Darstellung einzelner Züge seines Lebens war daher auch nicht im Stande, dem bereits stark ausgebildeten, durch die Genossen und Eideshelfer des Döllinger'schen Abfalles emsig genährten Döllinger-Mythus den Boden zu entziehen.

Wäre dieser Mythus bloß ein Irrthum zu Gunsten eines Todten, der ehedem in lauterm Eifer für die gute Sache gewirkt, so wäre er wohl begreiflich, würde aber auch so die Wahrheitsliebe des Historikers und das von der Lüge unzertrennbare Odium herauszufordern im Stande sein. Allein dieser Mythus ist weit mehr. Er ist ein stillschweigend gegen die Kirche, gegen den Heiligen Stuhl, gegen die Entscheidungen des Vaticanischen Concils gerichteter Vorwurf, eine „Papstfabel" im schlimmsten Sinn; er ist eine, freilich von vielen, auch gläubigen Katholiken ohne Schuld und in edelster Gesinnung nachgesprochene Tendenzlüge gegen die Kirche. Ein so angesehener Katholik wie Vicomte H. Begouën hat in seinem (auch separat erschienenen) Artikel über Döllinger im Correspondant 1890 diesem Mythus klaren und gläubigen Ausdruck gegeben:

„Der Münchener Stiftspropst wollte den Lehren der Kirche, so wie sie vor dem 18. Juli 1870 gewesen sind, unerschütterlich treu bleiben. Er verwarf ausschließlich nur die Unfehlbarkeit und bekannte sich zu allen anderen Dogmen, zu allen anderen kirchlichen Satzungen. Eben dies war es auch, weshalb er sich aufs gewissenhafteste den Folgen der Excommunication unterwarf, die durch Erzbischof Scherr über ihn ausgesprochen wurde. . . ."

„Bewahre mich Gott davor, irgend eine Parallele ziehen zu wollen zwischen dem verworfenen Einsiedler von La Chesnaie (Lamennais) und dem Münchener Gelehrten. Der Fall des erstern war ein jäher und furchtbarer; bei ihm brach mit Einem Schlage alles zusammen. Bis zur äußersten Voll-

endung bot er der Geschichte das Schauspiel einer unbedingten Absage der Ideen, zu denen er sich früher bekannt, der Grundsätze, die er bis dahin geliebt hatte. Von tiefgläubiger Innigkeit und Mystik that er den Sprung zum vollen Unglauben, und sein unstäter Geist fand nur noch Ruhe in der Negation. Ganz anders war Döllinger. Trotz der Weigerung, sich zu unterwerfen, wußte er eine Würde und Ruhe zu bewahren, die der Hoffnung noch Raum ließen. Er blieb sich stets consequent, stets treu den Anschauungen, die er einst gelehrt (Il resta toujours logique avec lui-même et fidèle aux théories qu'il avait enseignées)."

Döllingers Lieblingsjünger, der näher vielleicht als irgend ein anderer des Meisters Herzschlag zu belauschen Gunst und Gelegenheit hatte, Lord Acton, ist freilich vom Glauben an einen solchen Mythus weit entfernt. „Hierfür" (für Döllingers Abfall und Excommunication), schreibt er in der English Hist. Review 1890, p. 733, „bedurfte es weder des Syllabus noch des Vaticanischen Concils; auch Verbrechen und Aergernisse (in der kirchlichen Vergangenheit) waren nicht die entferntere Ursache davon."

Die andere Seite des „Mythus", seit Döllingers Abfall bis zur Geschmacklosigkeit ausgesponnen, ist die Apotheose des „großen Döllinger, des geistvollsten Theologen des Jahrhunderts", „unwiderlegt und unwiderlegbar", „oft bewundert, wie er aus goldener Kelle (!) verschwenderisch die Schätze seines Wissens spendet", „die auf dem eigenen Schwerpunkte sicher ruhende Größe". Er pflegt dargestellt zu werden als ein über alle menschlichen Geistesgaben hoch erhobenes Wesen, das gesichert und erhaben dasteht über jedem Irrthum, bei dem jedes Wort die Frucht tiefgründenden Quellenstudiums und unwandelbarer Ueberzeugung, ein Wesen, mit dem der Verstand eines gewöhnlichen Sterblichen zu rechten sich gar nicht unterstehen darf. Je nach der verschiedenen geistigen Veranlagung seiner Lobredner erscheint er bald mehr als Prophet, bald mehr als Halbgott, meist als der Inhaber einer historischen Intuition, welche der Beweise nicht bedarf, um unfehlbar sicher zu sein, immer als Heroe der Wissenschaft und als Martyrer einer unbeugsamen Wahrheitsliebe. Der Dithyrambus von C. A. Cornelius (in der Beilage zur „Allg. Ztg." 1890, Nr. 77), die „Erinnerungen" Luise v. Kobells und die gelegentlichen Ergüsse von Döllingers kampfbegierigen Unglücksgefährten (z. B. Beilage zur „Allg. Ztg." 1890, Nr. 81 u. 82) genügen zum Belege, ohne daß es eines Hinweises auf die übrigen Declamationen der kirchenfeindlichen Presse bedürfte.

Der Sinn für Recht und Wahrheit, selbst das — allerdings nicht allen Menschen verliehene — Gefühl für guten Geschmack mußten hiergegen früher oder später in die Schranken gerufen werden. Das Interesse der Kirche und die Beunruhigung manches gläubigen Gemüthes durch die maßlose Anpreisung der lügenhaften Machwerke, die in späterer Zeit Döllingers Namen verunehrt haben, erheischten dringend ein baldiges und entschiedenes Entgegentreten.

Man kann es daher dem gelehrten und muthigen Manne nur Dank wissen, der diese Aufgabe auf sich genommen hat. Er mußte der niedrigsten Schmähungen von seiten der Kirchenfeinde gewärtig sein, wie sie ihn seit dem

Erscheinen des Werkes in Organen wie der Beilage der „Allg. Ztg.“, im „Deutschen Merkur“, in Zarncke's „Literar. Centralblatt“ u. s. w. auch thatsächlich in reichem Maße getroffen haben. Er mußte sich auch gefaßt machen auf ein gutes Maß von Vorurtheil und Mißbehagen, denen sein Werk vielleicht selbst in den Reihen noch gläubiger Katholiken begegnen werde. Er hat sich dadurch nicht abschrecken lassen von der dornenvollen, dem Verfasser selbst wenig lohnenden Arbeit, die er der heiligen Sache der Kirche zu schulden überzeugt war.

Das Buch ist nun allerdings kein solches, das sich mit wohlthuenden Empfindungen und zu angenehmem, erheiterndem Zeitvertreib liest. Aber es ist voll Wissenschaft, voll ernsten und reichen Gehaltes, in vieler Beziehung höchst belehrend und eben deshalb voll von Interesse. Vor allem führt es das Urtheil über den „geistvollsten Theologen des Jahrhunderts“, über sein Wissen und seine Leistungen auf das richtige Maß zurück, bei voller Anerkennung seiner früheren Verdienste. Dann enthüllt es die Ehrenhaftigkeit, Wahrheitsliebe und Consequenz, mit welchen Döllinger seit dem großen Wandel in seinem Innern 1861 gegen seine Kirche, gegen deren autoritative Vertreter und gegen die ganze Welt verfahren ist. Dem, welcher je an dem Feuereifer des einstigen Döllinger für Freiheit und Recht der Kirche sich erwärmt, welcher an der edlen Darstellung, der oft classisch schönen Form in Döllingers besseren Schriften, an der Fülle und Großartigkeit seiner Ideen — freilich so manchesmal „mehr geistreich als wahr“ — sich schon erquickt und in ihnen den Hauch eines großen, reichbegabten Genius empfunden, kostet es eine wahre Seelenpein, den gefallenen Gelehrten in der ganzen Kleinheit und Niedrigkeit zu sehen, zu denen Haß und Tücke den Menschen herabdrücken. Es kostet Mühe zu glauben, was unmöglich ist zu läugnen. So klein hätte man sich Döllinger nicht gedacht!

Endlich bespricht das Werk in ausführlicher Kritik mit zahlreichen wissenschaftlichen Excursen Döllingers Schriften und Reden seit 1869. Mit Recht sind hierbei die beiden böswilligen Werke übergangen worden, die mehr zum Ornamente Döllingers Namen mit auf dem Titelblatte tragen, an denen aber seine Feder nur in sehr untergeordneter Weise betheiligt ist. Der Anhang des Buches bietet überdies 18 interessante Stücke aus Döllingers Correspondenz, die noch einer bessern Zeit angehören.

Das Werk ist ein entschiedenes und großes Verdienst, und der Anerkennung und Förderung derer werth, die es gut mit der Kirche meinen. Es bekundet überdies auf seiten des Verfassers ein Maß von Scharfsinn, von Wissen und von Kraft des Ausdrucks, die ihm vollauf die Berechtigung geben, gegen einen Döllinger auch auf dessen eigenstem Gebiet in die Schranken zu treten.

Einige wenige Gegenbemerkungen mögen nach dem Gesagten nicht als Tadel, sondern als Zeichen des Interesses für das Werk aufgenommen werden.

Was die Auffassung von Döllingers Person angeht, so dürften vielleicht manche widerliche Erscheinungen seiner späteren Jahre, welche im Lichte von Heuchelei und Falschheit sich darstellen, richtiger erklärt werden durch die gewaltige Leidenschaftlichkeit, die innere Zerrissenheit und den Wankelmuth des

Mannes, in dem auch „zwei Seelen" miteinander gerungen, und der überdies von äußeren Einflüssen so ungewöhnlich abhängig war. Die Geschichte verzeichnet auch sonst stark hervortretende Charaktere, die nicht ohne gerechten Anlaß im Rufe der Heuchelei und Falschheit standen, die aber trotzdem diesen Vorwurf nicht in seiner ganzen Ausdehnung verdient haben. Fast in jedem Augenblick waren sie „wahr", gaben sie ihr Inneres getreulich wieder; aber in den verschiedenen Augenblicken war ihr Inneres ein anderes, oft ein sich selbst schroff widersprechendes. Es bleibt dies ein Problem für den Psychologen. Hier sei nur hingewiesen auf das, was Dr. Jörg angedeutet hat über Döllingers „reizbares Naturell" (Hist.-polit. Bl. CV, S. 259 f.) und dessen auch von Lord Acton und P. Michael (S. 51) beiläufig erwähnte, ganz unglaubliche Abhängigkeit von dem Einflusse seiner Umgebung (a. a. O. S. 238).

Durch etwas andere Vertheilung des Stoffes, reichere Gliederung in Kapitel und namentlich Scheidung dessen, was auf Döllingers persönlichen Charakter, und dessen, was auf bloß sachliche Berichtigung der unwahren Behauptungen seiner späteren Pamphlete Bezug hat, würde P. Michael die Lesung seines auch jetzt höchst interessanten Buches leichter und angenehmer gemacht haben. Bei einem Werke, das auf so zahlreiche Gegnerschaft gefaßt sein mußte, war ein solcher äußerlicher Vorzug nicht leicht zu verachten.

Der polemische Ton, der durch die 560 Seiten sich hindurchzieht, ist wohl durch die Lage der Dinge und die Aufgabe, die dem Buche gesetzt war, als „nothwendiges Uebel" gerechtfertigt. In der That gab es Punkte, in denen man angesichts der noch immer weit verbreiteten Döllinger-Vergötterung nicht deutlich genug reden konnte. Aber der Genuß und wohlthuende Eindruck der Lesung haben begreiflicherweise dadurch nicht gewonnen. Bei einer vielleicht zu erhoffenden größeren Neubearbeitung könnte hier ohne Schaden die Kühle des Historikers, die „classische Ruhe", etwas mehr zur Herrschaft kommen.

Gegen einen Satz endlich möge der gelehrte Verfasser — wenigstens im Hinblick auf Deutschland — einen Widerspruch gestatten. S. 467 schreibt er: „Es sei hier ausdrücklich hervorgehoben, daß mit der gegebenen Analyse der Döllinger'schen Rede nicht im entferntesten die Trennung des Geschichtsunterrichts nach Confessionen befürwortet werden soll. Verfasser ist, *wie die Dinge augenblicklich liegen*, entschieden dagegen, auf katholischen wie auf protestantischen Gymnasien."

Ohne über die augenblicklichen Zustände der Schulen in Oesterreich urtheilen zu wollen, scheint es doch für die Gymnasien Deutschlands ganz unbedingt zu wünschen und mit aller Kraft anzustreben, daß der Geschichtsunterricht getrennt nach Confessionen ertheilt werde. Allerdings wird die einstmalige katholische Taufe einen ungläubigen, mit aller Religion zerfallenen Lehrer noch nicht zum Geschichtsunterricht für katholische Jünglinge befähigen dürfen. Aber es gibt doch noch Garantien, welche die christliche Gesinnung und kirchliche Correctheit eines auch sonst tüchtigen Lehrers verbürgen können.

Im übrigen sei dem Verfasser für sein umfassendes Wissen, seinen Fleiß und seinen Muth alle Anerkennung ausgesprochen.

Otto Pfülf S. J.

Rund um Afrika. Ein Buch mit vielen Bildern für die Jugend. Von **Joseph Spillmann** S. J. Zweite, wesentlich erweiterte Auflage, mit einer großen colorirten Karte von Afrika. X u. 424 S. 4⁰. Freiburg, Herder, 1891. Preis *M.* 7.50; geb. in Halbleinwand mit farbigem Umschlag *M.* 8.70.

Durch Asien. Ein Buch mit vielen Bildern für die Jugend. Von **Joseph Spillmann** S. J. Zweite Hälfte: Japan, China, Indien (Ost- und Südasien). XII u. 538 S. 4⁰. Freiburg, Herder, 1890. Preis *M.* 9; geb. in Halbleinwand mit farbigem Umschlag *M.* 10.40.

Ueber die Südsee (Australien und Oceanien). Ein Buch mit vielen Bildern für die Jugend. Von **Joseph Spillmann** S. J. Mit zwei colorirten Karten. IX u. 307 S. 4⁰. Freiburg, Herder, 1892. Preis *M.* 5.50; geb. in Halbleinwand mit farbigem Umschlag *M.* 6.50.

In Bezug auf Jugendschriften ist in den letzten Jahren katholischerseits vieles und zum Theil Vortreffliches geleistet und dadurch der Ueberflutung mit den Erzeugnissen des akatholischen Leipziger Marktes wirksam entgegengearbeitet worden. Ein Theil dieser meist billigen und hübsch ausgestatteten Waare mag ja ganz harmlos sein; oft genug tritt aber auch der religions- und kirchenfeindliche Standpunkt der Verfasser in gelegentlichen hämischen Ausfällen und frivolen Bemerkungen zu Tage (namentlich gerade bei den Entdeckungsgeschichten und naturwissenschaftlichen Volksbüchern), die auf den jugendlichen Leser nur vergiftend wirken können. Jeder Versuch, der katholischen Jugend einen bessern Ersatz zu bieten, ist darum gewiß in hohem Grade erwünscht.

Unter diesem Gesichtspunkte und auf einen vielfach geäußerten Wunsch hat der Verfasser der hier angezeigten Bücher es unternommen, die Berichte und Schilderungen der Zeitschrift „Die katholischen Missionen", welche in besonderer Weise das Interesse der Jugend wecken konnten, zu einem Gesammtbild zu vereinigen. Während der Arbeit jedoch erweiterte sich der ursprüngliche Gedanke immer mehr zu dem umfassenden Plane, jene Berichte und Schilderungen zu einer Art reich illustrirter Länder- und Völkerkunde für die Jugend zu bearbeiten, so jedoch, daß das weltumfassende Missionswerk der katholischen Kirche gleichsam den goldenen, weihevollen Hintergrund bilden sollte. Den Stoff boten größtentheils die Aufsätze und Nachrichten der erwähnten Zeitschrift, wobei etwaige Lücken aus anderen geographisch-ethnographischen Werken ergänzt wurden; das Ganze aber ist vom Verfasser mit feinem Verständniß für die Auffassungskraft seines neuen Leserkreises einheitlich umgearbeitet und in eine neue Form gegossen worden. P. Spillmann versteht es vortrefflich, interessant zu erzählen, lebhaft und klar zu schildern. Von jeder heiligen Stätte auf dem Wege weiß er Namen und Geschichte mitzutheilen, er unterrichtet über die Sitten und Lebensweise der verschiedenen Völker und Stämme und unterläßt es nicht, überall auf die merkwürdigsten und charakteristischen Formen und Erscheinungen der Naturwelt aufmerksam zu

machen. So wird die Lesung für den jugendlichen Geist ebenso interessant als lehrreich. Aber auch das Herz des jugendlichen Lesers wird warm, so oft der freundliche Begleiter in inniger und doch ungesuchter Weise von den Wundern der Schöpfung auf den gütigen, weisen Schöpfer hinweist oder in den Reisebericht die Geschichte des katholischen Missionswerkes einflicht und von dem Heroismus der Missionäre und Klosterfrauen oder von dem rührenden Eifer der Neubekehrten zu erzählen beginnt. So lernt der Leser die bisher von ihm gar nicht oder nur wenig gekannten Völker zugleich kennen und lieben als die Glieder der einen großen Gottesfamilie, als seine durch Christi Blut erkauften Brüder und Schwestern, für die er sein Scherflein beizutragen sich vornimmt. Es dürfte darum kaum ein Buch geben, das mehr verdiente, den Weihnachtstisch zu zieren, als diese schönen, prachtvoll illustrirten Werke. Beim Anblick der fast verschwenderischen Bilderfülle wird bereits manches kleine Händlein begierig nach den schönen Bänden greifen; den älteren Brüdern und Schwestern aber, welche sich in den Inhalt der Bücher vertiefen, wird der Bilderschmuck eine willkommene Beigabe zum Texte sein. Allen Lehrern und Erziehern können diese Bände als ein vortreffliches Hilfsmittel für den geographischen Unterricht bestens empfohlen werden; sie werden nicht leicht ein Buch finden, das auf so engem Raume eine solche Fülle zuverlässigen geographisch-ethnographischen Materials zusammendrängt und den Text durch so reiche und meist vorzügliche Illustrationen veranschaulicht.

Die erste Auflage von „Rund um Afrika“ wurde Band XXIX, S. 454 dieser Zeitschrift zur Anzeige gebracht. Die seit dem vorigen Jahre vorliegende Neuauflage mußte naturgemäß dem gerade in den letzten Jahren in so hohem Grade zugenommenen Interesse für den schwarzen Erdtheil Rechnung tragen und hat darum die wichtigsten Ergebnisse der neuern Forschung und namentlich die durch die neueste Kolonialpolitik der europäischen Nationen geschaffenen Veränderungen gebührend berücksichtigt. So erhalten die jungen Leser z. B. ein kurzes, aber klares, übersichtliches Bild der deutschen Kolonien in Ost- und Westafrika, ihrer Gründung, Entwicklung u. s. w. Desgleichen ist der neuen französischen, englischen, portugiesischen Kolonialerwerbungen und namentlich des Kongostaates gedacht. Ebenso ist u. a. neu hinzugekommen der Abschnitt über Marokko und eine ausgiebige Schilderung der letzten hochinteressanten Vorgänge im Sudan und in Aegypten. Der Bilderschmuck ist mit über 100 Illustrationen bereichert, und außerdem wurde eine gut orientirende colorirte Karte von A. Petermann (1 : 25000000) beigegeben. Die Auflage kann sich also mit Recht eine „wesentlich erweiterte“ nennen.

Besonders reich und wechselvoll ist der Doppelband „Durch Asien“, über dessen erste Hälfte bereits früher (Bd. XXVIII, S. 123) berichtet wurde. Hören wir, wie P. Spillmann selbst am Schlusse das Gesammtbild an sich vorüberziehen läßt. „Der Sinai und die sonnendurchglühten Wüsten, welche der Araber durchstreift; Jerusalem, Bethlehem, Nazareth und alle die ehrwürdigen Stätten des Heiligen Landes, welche immer noch von frommen Pilgerschaaren betend durchzogen werden; der schneegekrönte Libanon mit dem schlichten Hirtenvolke der Maroniten und Beirut und Damascus zu seinen Füßen; Kleinasien,

das Vaterland des hl. Paulus, mit seinen einst so blühenden Städten, die unter der Herrschaft des Halbmonds in Trümmer sanken; die wilde Bergwelt des Kaukasus und seine freiheitsliebenden Stämme, welche russische Uebermacht nach langen blutigen Kämpfen unterjochte; der Ararat und das Hochland Armeniens; der Euphrat und Tigris und die Trümmer von Babylon und Ninive; das große Perserreich mit seinen Städten und Provinzen, seinen Sitten und seiner Geschichte; das Land der Belutschen und Afghanen, der Turkmenen und Bucharen; die weite Wasserwüste des Kaspi- und Aral-Sees und die noch weitere Steppe, welche die Kirgisenhorden mit ihren Heerden durchschweifen; die Schnee- und Eisfelder Sibiriens mit dem Elende seiner hinsiechenden Einwohner und dem noch traurigern Loose seiner Gefangenen; das Inselreich Japan mit seinem rührigen Volke und der ergreifenden Geschichte seiner Kirche; Korea, ebenso bewunderungswürdig durch die Treue seiner Blutzeugen; die traurigen Steppen und Wüsten der Mandschurei, Mongolei, Tatarei bis hinauf auf die Montblancshöhe der Hochthäler Tibets; das ungeheure ‚Reich der Mitte' mit seinen Riesenströmen und Menschenmassen; die ostindische Inselflur mit ihren lachenden Eilanden und ihrer bunten Bevölkerung; Tongking und Annam mit seiner in Blut geschriebenen Kirchengeschichte; Siam und Birma mit der Pracht seiner Ströme und den phantastischen Formen seiner Pagoden; die stolzen, eisgepanzerten Gipfel des Himalaya mit seinen wundervollen Thälern; das Indus- und Gangesthal, das Küstengebiet und Hochland Vorderindiens mit seinen Städten, Palästen, Tempeln, mit den riesigen Banianen und den schlanken Palmen; endlich das paradiesähnliche Ceylon mit seinen Meeresschätzen — welch eine bunte und großartige Reihe von Wundern, die uns Gottes Allmacht und Güte von den blühenden Tropenwäldern des Aequators bis zu den öden Eiswüsten an der Mündung der Lena, von den Perlenbänken im Meeresgrunde bis auf die schwindelnden Höhen der Himalayagipfel in dem einen Welttheil Asien vor Augen führt! Er allein ist groß, und sein Name ist wunderbar."

In dem jüngst erschienenen Band „Ueber die Südsee" führt der Verfasser seine jungen Freunde zunächst nach dem großen Südland Australien, „das im Laufe eines Jahrhunderts durch Englands Thatkraft aus der Nacht der Barbarei in das Licht christlicher Gesittung getreten ist, und auf dessen Boden sich auch die katholische Kirche so herrlich entfaltet hat". Die Schilderung der eigenartigen Thier- und Pflanzenwelt Australiens ist ebenso anschaulich wie zutreffend. Dann geht die Fahrt nach „der großen Doppelinsel Neuseeland mit ihrer wunderbaren Bergwelt, wo ähnlich wie auf Island neben starrenden Gletschern heiße Quellen sprudeln". Nordwestlich steuernd erreichen wir die eigentliche Inselwelt Oceaniens. Eine Inselgruppe nach der andern taucht vor uns auf. Auf dem Wege schon belehrt der Verfasser uns über die eigenthümliche Formation und die Entstehungsweise dieser Eilande. Natürlich interessirt sich die deutsche Jugend auch besonders für jene Inselgruppen, auf denen die deutsche Flagge weht. Dort wird darum auch länger verweilt. Besonders werthvoll sind die zum Theil vorzüglichen genauen ethnographischen Schilderungen dieser Inselvölker, die meist aus der Feder von katholischen

Missionären stammen. Fast auf allen diesen Eilanden winkt uns das Kreuz der katholischen Missionskapellen entgegen und zeigt uns die tröstlichen Umwandlungen des Christenthums. Sehr dankenswerth sind die beigegebenen Karten und Skizzen.

Wir schließen mit dem Wunsche, Gott möge dem Verfasser die Kräfte verleihen, noch viele Jahre für die katholische Jugend zu arbeiten und sie mit noch recht vielen ähnlichen Gaben zu erfreuen.

Anton Huonder S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Theologia moralis per modum conferentiarum, auctore cl^{mo} P. Benj. Elbel, O. S. F. Novis curis edidit P. F. Irenaeus Bierbaum, O. S. F., provinciae Saxoniae S. Crucis Lector jubilatus. Cum approbatione Superiorum. Voll. tria. XVIII et 755, VIII et 762, VIII et 738 p. 8°. Paderbornae, ex typographia Bonifaciana, MDCCCXCI—MDCCCXCII. Preis *M.* 20.

Mit dem zehnten Heft ist die Neuausgabe des Elbel'schen Werkes vor kurzem zu Ende geführt (vgl. diese Zeitschrift Bd. XL, S. 258). Die jetzt vorliegenden drei stattlichen Bände haben die mit Recht hochgeschätzten Conferenzen des vorigen Jahrhunderts dem theologischen Leserkreise wieder leicht zugänglich gemacht. Neben der systematisch wissenschaftlichen Behandlung der Moraltheologie hat sich deren Behandlung in Form von Gewissensfällen ständig erhalten. Dieselbe leitet wirksam dazu an, besonders nach Vollendung des wissenschaftlichen Studiums das Erlernte noch besser für die unmittelbare Praxis verstehen zu lernen. Daher wird sich auch kaum ein mit dem Beichthören betrauter Priester finden, der nicht neben einem eigentlichen Lehrbuch der Moral auch eine gediegene Sammlung von Gewissensfällen und deren Lösungen sich zu erwerben bemüht wäre. Unter den bestehenden Sammlungen dieser Art nimmt das Werk Elbels einen der hervorragendsten Plätze ein. Die Schreibweise ist klar und leichtverständlich, die Auswahl der Meinungen sehr bedächtig und gemäßigt, die Begründung durchgängig mit angesehenen Autoritäten belegt. Einige Einzelheiten, die wir beanstanden würden, lassen wir hier unberücksichtigt. Recht werthvoll sind die den kleineren Abschnitten vorausgeschickten Erklärungen und der regelmäßig nachfolgende Rückblick unter dem Titel: Corollaria. Dadurch verliert das Werk den Charakter einer bloßen Sammlung von Gewissensfällen und gewinnt an wissenschaftlicher Vertiefung. Die jeweilen vorausgehende Inhaltsangabe, Summarium, erleichtert die Uebersicht und rasche Orientirung. — Wenn der Herausgeber dieser neuen Auflage Dank verdient dafür, daß er das prächtige Werk wieder zugänglicher gemacht hat, so verdient er noch besondern Dank deshalb, weil er sich sorgsam bemühte, all die unterdessen erflossenen kirchlichen

Entscheidungen zu verwerthen, durch welche eine Aenderung der Elbel'schen Doctrin nöthig wurde. Der Abschnitt über die Censuren erheischte eine gänzliche Umarbeitung. In dem letzten Heft, welches gerade die kirchlichen Censuren behandelt, finden sich noch die neuesten Entscheidungen des heiligen Officiums vom Jahre 1892 mit in den Text verwoben. Wie die sachliche Besorgung des Werkes dem neuen Herausgeber, so macht der Druck und die Ausstattung desselben der Verlagshandlung alle Ehre.

Geschichte der Religion als Nachweis der göttlichen Offenbarung und ihrer Erhaltung durch die Kirche. Im Anschluß an das „Lehrbuch der Religion". Von W. Wilmers, Priester der Gesellschaft Jesu. Zweiter Band. Sechste, neu bearbeitete, vermehrte Auflage. XII u. 492 S. 8°. Münster, Aschendorff'sche Buchhandlung, 1891. Preis M. 4.50.

Mit diesem Bande ist die sechste, sehr bedeutend vermehrte und vervollkommnete Auflage eines recht brauchbaren Werkes vollendet. Der Name des Verfassers, die Zahl der Auflagen und der Anschluß an ein größeres Werk von allgemein anerkannter Gediegenheit, dessen fast unentbehrliche Ergänzung es bildet, genügen an sich zur Empfehlung. Von den in neuerer Zeit zahlreich erschienenen Lehrbüchern der Kirchengeschichte unterscheidet sich das Buch, von einem verschiedenen Grundplane abgesehen, zunächst durch die größere Einfachheit der Eintheilung. In einem ruhigen Strome der Erzählung entfaltet sich das gesammte Leben der Kirche in naturgemäßen Abschnitten, jedoch ohne künstliche Theilungen und gezwungene Scheidungen. Es erleichtert dies den Ueberblick und den Gesammteindruck für den Studirenden, und macht das Buch zu einem angenehmeren Hilfsmittel für den Selbstunterricht des Erwachsenen. An Werth und Inhalt steht es kaum einem der bekannteren Lehrbücher nach. Mit seinen ausgezeichnet klaren und sicheren Belehrungen über die schwierigsten Fragen der kirchlichen Vergangenheit, kann es für den Lehrer der Geschichte, der die Wahrheit sucht, auch neben anderen anspruchsvolleren Hilfsmitteln einen kostbaren Schatz bilden; für gebildete Laien, die sich unterrichten wollen, kann kaum ein anderes Lehrbuch mehr empfohlen werden.

Christ und Widerchrist. Ein Beitrag zur Vertheidigung der Gottheit Jesu Christi und zur Charakteristik des Unglaubens in der protestantischen Theologie, von P. v. Hoensbroech S. J. VII u. 167 S. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis M. 1.50.

Der Eindruck, mit welchem wir obige Schrift aus der Hand legten, ist dieser: Zerbricht man die Schale, so zerrinnt der Wein. Luther, Calvin, Zwingli, Heinrich VIII. und andere legten Hand an das äußere, von Christus gegründete Kirchenthum; sie bauten an dessen Stelle ein neues: in diesem neuen ist jetzt der Inhalt des Christenthums einschließlich seines wesentlichsten Kerns, des Glaubens an die Gottheit Christi, in weiten Kreisen geschwunden. Hase, welcher 100 Semester die protestantischen Theologen heranbildete, läugnet sie; Harnack, Pfleiderer, Beyschlag und eine Reihe anderer, welche jetzt die künftigen Prediger heranbilden, läugnen sie. In der katholischen Kirche wäre etwas ähnliches in solchen Dimensionen unmöglich. Möge dieser Gegensatz manchen Protestanten der gläubigen Richtung zu ernstem Nachdenken anregen! Der Verfasser hat das Verdienst, daß er einerseits zeigt, wie weite Kreise die Läugnung der Gottheit Christi an deutschen Hochschulen gezogen hat, daß er andererseits darthut, wie dieses Läugnen ein durchaus unwissenschaftliches ist. Die Beweise für die Gottheit Christi sind recht übersichtlich zusammengestellt.

Compendium Philosophiae moralis seu Ethicae secundum principia S. Thomae ad usum scholarem auctore P. Potters, Philos. mor. et Theol. dogm. Prof. in seminario Bredano. Pars I. Ethica generalis complectens principia generalia ordinis moralis naturalis. IV et 383 p. 8°. Bredae, Van Turnhout (Friburgi Brisgoviae, Herder), 1892. Preis *M.* 3.75.

Obwohl wir schon eine beträchtliche Zahl lateinischer Lehrbücher der Moralphilosophie aus der jüngsten Zeit besitzen, so möchten wir doch die Vermehrung derselben durch gute neue nicht unnütz nennen. Immer bleibt wahr, was der hl. Augustinus gesagt: „Es ist vortheilhaft, daß über dieselbe Frage verschiedene Bücher von Verschiedenen verfaßt werden, damit die Wahrheit in immer weitere Kreise bringe, zu den einen in dieser, zu den andern in jener Weise." Und zu den guten Lehrbüchern dürfen wir das vorliegende unbedingt rechnen, soweit wenigstens der vorliegende erste Theil ein Urtheil gestattet. Derselbe befaßt sich mit den allgemeinen Grundsätzen der sittlichen Ordnung und behandelt in sechs Kapiteln: 1. das Ziel und Ende des Menschen, 2. die menschlichen Handlungen in physischer Beziehung, 3. die menschlichen Handlungen in sittlicher Beziehung, 4. die Tugenden und die Laster, 5. das Gesetz und das Gewissen, und endlich 6. das Recht und die Pflicht. Die Eigenschaften, die man bei einem Lehrbuch erwartet, sind besonders Klarheit, Genauigkeit, Uebersichtlichkeit und trotz aller Kürze Vollständigkeit der Lehre in Bezug auf alle wichtigeren Punkte. Alle diese Eigenschaften zeichnen das vorliegende Lehrbuch des gelehrten Professors im Priesterseminare von Breda, Herrn P. Potters, aus. Die Sprache ist klar und durchsichtig, die Begriffsbestimmungen sind genau, die Anordnung des Stoffes ist übersichtlich, und trotz der Kürze ist keine wichtigere Frage übergangen. Genaue Literaturangaben ermöglichen es dem Lernenden, sich eingehender über die besprochenen Gegenstände zu unterrichten. So können wir nur wünschen, dem ersten Theil möge bald der zweite folgen, damit das Lehrbuch recht weite Verbreitung finde.

Die aristotelische Auffassung vom Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen. Von Dr. Eugen Rolfes. IV u. 202 S. 8°. Berlin, Mayer & Müller, 1892. Preis *M.* 3.

Die Frage, welche in der vorliegenden Schrift behandelt wird, ist nach den verschiedensten Seiten hin wichtig und interessant. Wenn man die Lehre des Aristoteles darthun will, so muß man natürlich seine Werke zu Rathe ziehen und aus ihnen seine Meinung eruiren; die rein äußeren Gründe haben dabei wenig Gewicht. Demgemäß befaßt sich auch unsere Schrift fast ausschließlich mit den einschlägigen Texten des Aristoteles. In der Einleitung kommen zwar auch äußere Gründe kurz zur Sprache, aber nur, um das Interesse für die kommende Untersuchung zu wecken. Der Verfasser entwickelt seine Ansicht in fünf Thesen: 1. Bei Aristoteles ist Gott nicht bloß Zweck, sondern auch wirkendes Princip der Weltordnung. 2. Der Schöpfungsbegriff findet sich angelegt und nahegelegt, aber nicht klar entwickelt und entschieden festgehalten. 3. Aristoteles anerkennt Gottes allwaltende Vorsehung. 4. Die Seele ist geistig und unsterblich. 5. In der Ethik vernachlässigt der Philosoph zwar in etwas auffallender Weise das religiöse Moment, aber die Bedeutung desselben hat er doch nicht verkannt. Hiermit ist der Standpunkt des Verfassers hinlänglich gekennzeichnet. Die Schrift selbst ist bis ins einzelne gut dis-

ponirt, übersichtlich und klar. In der Theodicee schenkt der Verfasser, wie es selbstverständlich ist, eine vorzügliche Aufmerksamkeit dem achten Buche der Physik und dem zwölften Buche der Metaphysik. Hier handelt nämlich der Philosoph von Gott ex professo; hier muß sich also auch der Schlüssel zum Verständniß seiner Gotteslehre finden. Wir zollen der Schrift und insbesondere ihrer ruhigen Objectivität aufrichtiges Lob, wenn wir auch nicht überall des Verfassers Meinungen beipflichten können. Wer sich über die Lehre des Aristoteles in den angezogenen Punkten ein abschließendes Urtheil bilden will, wird jedenfalls wohl thun, auch dieses Buch zu Rathe zu ziehen.

Die zusammengesetzten Nester und gemischten Kolonien der Ameisen. Ein Beitrag zur Biologie, Psychologie und Entwicklungsgeschichte der Ameisengesellschaften. Mit 2 Tafeln und 16 Figuren im Texte. Von E. Wasmann S. J., Mitglied der Deutschen Zoologischen Gesellschaft und mehrerer Entomologischer Gesellschaften des In- und Auslandes. VII u. 262 S. gr. 8°. Münster i. W., Aschendorff, 1891. Preis *M.* 4.

Der Verfasser behandelt einen speciellen Zweig der Ameisenbiologie, nämlich die Beziehungen zwischen Ameisen verschiedener Arten, die in demselben Neste beisammen wohnen, auf Grund eigener siebenjähriger Beobachtungen und mit Benutzung der ganzen einschlägigen Literatur. Das Buch ist aber nicht bloß für fachwissenschaftliche, sondern auch für weitere Kreise geschrieben. Wenn Ameisen verschiedener Arten in demselben Neste beisammen wohnen, so führen sie entweder getrennte Haushaltung, bleiben getrennte Kolonien, oder sie verbinden sich zu einer Kolonie. Im erstern Falle, den der Verfasser im ersten Theil des Buches behandelt, haben wir ein zusammengesetztes Nest; hierher gehören z. B. die bei fremden Ameisenarten lebenden Diebs- und Gastameisen. Im letztern Falle bilden die beisammen wohnenden Ameisenarten eine gemischte Kolonie. Die sogen. sklavenhaltenden Ameisen mit ihren Gehilfinnen zählen zu dieser Klasse, die in dem zweiten, umfangreichsten Theile des Buches geschildert wird. Manche bisher dunkle Punkte in dem Leben der Sklavenhalter sind durch des Verfassers Beobachtungen aufgeklärt worden. Während die beiden ersten Theile des Buches beschreibender Natur waren, ist der dritte Theil philosophischen Inhalts. Zuerst wird untersucht, welchen Antheil Instinct und „Intelligenz“ des Thieres an dem Zusammenleben der fremden Ameisenarten haben. Da heute besonders in naturwissenschaftlichen Kreisen eine große Unklarheit der philosophischen Begriffe herrscht, erläutert der Verfasser zuerst die Begriffe Instinct und Intelligenz. Sodann weist er nach, daß die Erscheinungen des Ameisenlebens sich durch die instinctiven Fähigkeiten des Thieres befriedigend erklären lassen. Eine Thierintelligenz anzunehmen, ist nicht bloß überflüssig, sondern verwickelt in unlösbare Widersprüche. Da wir aber ohne die Annahme einer leitenden Intelligenz das Instinctleben nicht zu erklären vermögen, beschäftigt sich der Verfasser an zweiter Stelle mit den modernen Descendenztheorien, die das Wort „Entwicklung“ an die Stelle der schöpferischen Intelligenz setzen wollen. Er zeigt eingehend, daß ohne innere Entwicklungsgesetze, die auf einen Schöpferact zurückzuführen sind, keine Stammesentwicklung der Ameisengesellschaften möglich war. Er zeigt ferner, daß wir überhaupt von einer derartigen Stammesentwicklung eigentlich gar nichts aus den Thatsachen wissen, und daß die diesbezüglichen darwinistischen Hypothesen auf sehr schwachen Füßen stehen.

Der Planet Jupiter. Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse und Erklärungsversuche. Von Joseph Plaßmann. Mit 10 Bildern. Erste Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1892. IV u. 105 S. gr. 8°. Köln, Bachem, 1892. Preis *M.* 1.80.

Die Arbeiten des Herrn Verfassers sind so recht geeignet, das Interesse für astronomische Gegenstände zu wecken und zu fördern. Derselbe geht den Erscheinungen immer auf den Grund und versteht es, die Erklärungen dem gebildeten Laien anzupassen. Dies zu bemerken hatten wir schon Gelegenheit bei Empfehlung der beiden Schriften „Die veränderlichen Sterne" (Bd. XXXVI, S. 598) und „Die neuesten Arbeiten über den Planeten Merkur" (Bd. XXXVIII, S. 600). Auch die vorliegende Arbeit zeichnet sich durch große Allseitigkeit, eingehende Gründlichkeit und sachliche Darstellung aus. Das Thema selbst ist glücklich gewählt und in der Weise durchgeführt, daß dabei manche wichtige Frage besprochen und ins rechte Licht gesetzt wird. Möge die Schrift insbesondere dazu dienen, bei den Katholiken mehr und mehr das Interesse für naturwissenschaftliche Gegenstände zu erweitern und zu vertiefen; das religiöse Bewußtsein wird dabei gewiß keinen Schaden leiden.

Palästina. Ein Sommerausflug von Friedrich Freiherrn von Dalberg. Mit (über hundert) Illustrationen und einer Karte. 235 S. gr. 8°. Wien, Wörl, 1892. Preis *M.* 5.

Für denjenigen, welcher mit Nutzen und Genuß eine Palästinafahrt unternehmen will, aber keine Zeit hat, große, bändereiche Werke durchzustudiren, kann das vorliegende, reich ausgestattete Werk bestens empfohlen werden. Der Verfasser hat es verstanden, das Wissenswerthe aus Vergangenheit und Gegenwart treffend herauszuheben und in schöner Form uns vorzuführen. Sein warmes Interesse für die Geschichte des Landes und dessen jetzige Culturstufe, sein offenes Auge für die Schönheiten der Natur und Kunst, endlich und nicht zuletzt seine innige und tiefe Erfassung der Glaubenswahrheiten treten uns auf jeder Seite entgegen. Die Sprache ist stets edel, nicht selten auch von warmer Begeisterung getragen und durch den Hauch poesievoller Auffassung verklärt.

1. **Wandkarte von Palästina.** Von Dr. Richard v. Rieß. Lithographischer Farbendruck. Maßstab 1 : 314 000. Mit einem Nebenkärtchen der Sinaitischen Halbinsel und Kanaans. Maßstab 1 : 1 050 000. Zweite, verbesserte Auflage. Freiburg, Herder, 1892. Größe der Karte mit Papierrand: $82^1/_2$: 113 cm. Preis: Roh in zwei Blättern *M.* 3.60; aufgezogen auf Leinwand in Mappe *M.* 6.60; auf Leinwand mit Halbstäben *M.* 7.60; auf Leinwand mit zwei schwarzpolirten Rundstäben und bester Rouleaux-Vorrichtung *M.* 8.
2. **Biblisch-topographische Karte von Palästina.** Nach den englischen topographischen Aufnahmen und unter Mitwirkung von Professor Dr. K. Furrer in Zürich mit besonderer Berücksichtigung der Zeit Christi bearbeitet von R. Leuzinger. Maßstab 1 : 500 000. Bern, Schmid, Francke & Co., 1892. Preis *M.* 1.60.

1. Diese mäßig große Wandkarte von Palästina hat wegen ihrer Zweckdienlichkeit für den Schulgebrauch allgemein großen Anklang gefunden. Die kräftige, fünffach variirte Farbengebung läßt den orographischen Aufbau und die physikalische Gestaltung des Heiligen Landes auch für die entfernter sitzenden Kinder noch mit erwünschter

Deutlichkeit vor Augen treten und dürfte das allmähliche Einprägen des Bildes sehr erleichtern. Lobenswerth ist namentlich auch die leichte Lesbarkeit der in einfachen fetten Lettern gedruckten Ortsnamen. Sehr vernünftig war es, in der Schreibung keine Neuerungen einzuführen, sondern diejenige der in den katholischen Schulen eingeführten katechetisch-biblischen Lesebücher beizubehalten. Vielleicht dürfte die Karte noch gewinnen, wenn in einer fernern Auflage das Hochgebirge, namentlich des Libanon, durch ein dunkleres Braun etwas markirter von den anderen Gebirgszügen abgehoben würde.

2. Das hübsche Kärtchen ist technisch ohne Zweifel ein kleines Kunstwerk und läßt die bei demselben in Anwendung gebrachte neue Methode im günstigsten Licht erscheinen. Die Formation und Abstufung der Gebirge ist nämlich nicht durch das bis in die neuere Zeit allgemeine Schraffirungssystem, sondern durch sogen. Schummerung, d. h. allmähliche farbige Abtönung in Verbindung mit zarten Kurvenlinien zum Ausdruck gebracht. Ohne Zweifel sehen wir auf solche Weise das Gebirge in plastischer Natürlichkeit aus der Tiefebene aufsteigen und es kommen neben den messerscharfen, vielfach so unnatürlichen Kanten des Schraffirungssystems auch die weicheren Kuppenformationen mehr zu ihrem Recht. Ob aber das feine Netz von ungezählten Wasseräderchen der Wirklichkeit entspricht? Da unterscheidet die obige Wandkarte wohl besser die perennirenden Flüsse von den zahlreichen, bloß zur Regenzeit Wasser führenden Gießbächen.

Epheuranken. Lieder und Gedichte von Anna Esser. XIV u. 174 S. 12°. **Köln, J. P. Bachem, 1892. Preis geb.** *M.* 3.50.

Das schmucke Büchlein der aus ihrer niedersächsischen Heimat nach Oesterreich verpflanzten Dichterin enthält neben manchem jugendlich Unfertigen und Studienhaften auch vieles recht Annehmbare, ja einzelnes Vortreffliche und für die Zukunft durchweg Besseres Versprechende. Seltsamerweise findet sich das minder Fertige und minder Echte meistens in dem dritten Theil: „Nun grüße dich Gott, Frau Minne!", während der erste Abschnitt: „Dem Herrn mein Lied" eigentlich dasjenige bringt, was der Dichterin am congenialsten scheint. Wir können nicht umhin, die Mehrzahl der „Lieder und Gedichte" nicht so sehr wie ureigenste Schöpfungen, wie einen Ausfluß eines zur Aussprache nöthigenden bestimmten Gemüthszustandes zu betrachten, als vielmehr wie secundäre Anempfindung fremder Stimmungen, wie eine Art poetischer Studien. Daher denn auch die zahlreich sich aufdrängenden Reminiscenzen, sei es in einzelnen Wendungen, sei es im eigentlichen Motiv. Wie weit aber oft Copie und Original sich voneinander unterscheiden, zeigt wohl am trefflichsten das Gedicht „Im Moor", bei dem keine Geringere als Annette von Droste-Hülshoff zu Gevatterin gestanden. Auch die Rhythmik, oft den besten Mustern glücklich abgelauscht, weist doch auch wieder, besonders in den sogen. daktylischen, freien Versen, manchmal recht bedenklichen Mangel an musikalischem Gefühl auf. Wer seiner Sache nicht ganz sicher ist, sollte dieser Art Verse niemals brauchen; er wird regelmäßig stolpern und dabei glauben, gehüpft zu haben. Doch, wie gesagt, neben dem minder Gelungenen enthält das Büchlein auch manches recht Erfreuliche. Und wenn die Dichterin sich entschließen könnte, nur das zu bringen, was ursprünglich in ihrer Seele gewachsen ist, was ihr als eigenstes Gefühl das Herz bewegt hat, so wird sie vielleicht weniger bilderreich und blendend, wahrscheinlich auch kürzer und nummerärmer, dafür aber auch wahrer, tiefer und ergreifender sein, sie wird zu dem werden, als was sie bis jetzt nur in der Minderzahl der Stücke sich bewährt hat, zur wirklichen Dichterin. Vielleicht hätte es sich empfohlen, die Mondschein-Stelldichein (vgl. z. B. S. 80, 112. 141, 146) zu unterdrücken, da sie zum Ton des ganzen Büchleins weniger passen,

Die Geschichte des Schlaghahn. Ein Märchen von Baronin Elisabeth von Grotthuß. 76 S. 12°. Augsburg, B. Schmid, 1892. Preis 80 *Pf.*

Etwas breit erzählt, aber sonst recht ansprechend, gibt das Märchen die Geschichte eines Mannes, der infolge der üblen Gewohnheit, den Teufel beständig im Munde zu führen, sich schlimm genug in den Schlingen des Bösen verfängt, endlich aber durch die Fürsprache seines verstorbenenen Kindes die Gnade der Bekehrung erlangt und seine bösen Thaten sühnt. Man wird das Märchen, das zunächst für Kinder erzählt ist, mit Nutzen und Befriedigung lesen.

Erzählungen aus den Rheinlanden. 1. Die beiden Brüder, von Konrad Kraus. 2. Gottvertrauen, von Josephus. 3. Ein Raubzug der Franzosen ins Siebengebirge, von Marianne Meister. 95 S. 8°. Limburg a. d. L., Verlag der St.-Marien-Stiftung (Bornhofen), 1892. Preis 60 *Pf.*

Es sind schlichte, anspruchslose Blüten, die hier geboten werden, nicht für den Salon, sondern für den Familientisch des gewöhnlichen Volkes berechnet. Die erste der drei Erzählungen, in Form und Inhalt unstreitig die beste, behandelt nicht ohne Gewandtheit und in recht schöner, farbenreicher Sprache eine romantische Rittersage des Rheingaues. Die eingestreuten Naturschilderungen sind zum Theil recht hübsch, der Stil jedoch stellenweise zu aphoristisch. Unbedeutender und schwächer sind die beiden folgenden Nummern. Auf dem historischen Hintergrunde der blutigen Tage von Königgrätz und der französischen Raubzüge unter Ludwig XIV. spielt sich die Doppelgeschichte zweier Liebenden ab, von denen die eine freudig, die andere traurig ausklingt.

Ehrentage Oesterreichs. Blätter aus dem Ruhmeskranze des österreichisch-ungarischen Heeres. Von Oscar Teuber. 408 S. 8°. Wien, Seidel, 1892. Preis *M.* 5.

„Es ist eine traurige, aber zweifellose Thatsache, daß die Kenntniß des eigenen Heeres und seiner Geschichte, seines Ruhmes und seiner Siege nirgends so gering ist als in unserem Vaterlande.“ Diese richtige Wahrnehmung veranlaßte den für sein Vaterland begeisterten Verfasser, die glorreiche Geschichte des österreichischen Heeres in sorgfältig studierten, aber populär gehaltenen Einzelbildern vorzuführen. Der vorliegende Band beginnt mit der ruhmreichen Nördlinger Schlacht (1634), schildert Belagerung und Entsatz Wiens (1683), die folgenden Kriegsjahre, die Heldenthaten des Prinzen Eugen, die Heere Oesterreichs gegen Revolution und Napoleon, die ruhmreichen Thaten von 1848 und 1849, und schließt mit Serajewo (August 1878). Alle diese wechselreichen Scenen sind meisterhaft und spannend geschildert. In sinniger Weise hat Oscar Teuber das schöne Buch seinen Söhnen gewidmet; ihnen und allen Lesern werden diese „Ehrentage“ eine Aufmunterung zu treuer Vaterlandsliebe und zu idealem Streben sein.

Aus der Schreckenszeit. Elsässische Revolutionsbilder, nach schriftlichen und mündlichen Berichten gezeichnet von Dr. Juvenalis Montanus. Mit 11 Bildern, 24 Facsimiles und einem historisch-literarischen Anhange. 198 S. 8°. Säckingen, H. Stratz, 1891. Preis *M.* 3.

Es sind sehr interessante culturhistorische Bilder, welche uns hier geboten werden. Das große Drama der französischen Revolution wird uns vorgeführt, wie sich

dasselbe in dem gläubigen Elsaß abspielt. Als Hintergrund rollt sich vor unseren Augen noch einmal die alte Herrlichkeit der fürstlichen Familie von Rappoltstein auf. Revolutionssturm, Klostersturm, Aechtung der treuen Priester, Einsetzung eines Staatspfarrers, Verwilderung der Jugend, Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte, des grausigen Eulogius Schneider Brautfahrt, Priesterjagden und republikanischer Schulunterricht sind einige der Scenen, welche uns in lebensvoller Anschaulichkeit geschildert werden. Das mit manchen interessanten Bildern gezierte Büchlein kann allen Volks-, Vereins- und Jugendbibliotheken bestens empfohlen werden.

Geschichte Bayerns in Verbindung mit der Deutschen Geschichte. Von Dr. Wilhelm Schreiber. Zwei Bände. 898 u. 848 S. 8°. Freiburg, Herder, 1889—1891. Preis *M.* 16.

Der hochwürdige Herr Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, „durchweg die Wahrheit zu erforschen und alle schönen, erhebenden Erscheinungen auf katholischem Gebiete darzustellen, um in den Bayern den Patriotismus für ihr engeres Vaterland zu erwecken und zu stärken; denn seit dem Ableben des Königs Maximilian II. wurde es in den bayerischen Unterrichtsanstalten zur beliebten Lehrmethode, die vaterländische Geschichte nur nebensächlich zu behandeln, dagegen die ‚schwarzen Punkte' in derselben, namentlich im Mittelalter, nachdrucksam hervorzuheben." Die Absicht des Verfassers, einen der edelsten und begabtesten deutschen Stämme zu wahrer vaterländischer Gesinnung und zu hingebender Liebe für die engere Heimat und das angestammte Herrscherhaus zu begeistern, verdient alles Lob. Daß er den Beifall derer nicht finden wird, welche selbst die glänzendste Epoche Bayerns verschreien, nur weil Bayern und seine Fürsten es mit ihrem Katholicismus ernst nahmen, thut nichts zur Sache. Die Ausführung hat gewiß ihre großen Schwierigkeiten. Denn heute, wo die Detailforschungen sich drängen und kaum ein Jahr vorübergeht, ohne neue Resultate zu bringen, welche sich oft sogar versteckt in ausländischen Zeitschriften vorfinden, ist es ja schon schwer, auch nur ein einziges Jahrhundert vollständig zu beherrschen. Nun erst eine mehr als tausendjährige Geschichte! Irrthümer und Versehen sind da fast unvermeidlich, und es ist auf manches derart in den verschiedenen über die vorliegende Arbeit erschienenen Kritiken bereits aufmerksam gemacht worden. Der Verfasser wird gewiß nicht verfehlen, alle diese Angaben auf das genaueste nachzuprüfen und bei einer neuen Auflage zu verwerthen. Aber auch wie das Werk jetzt vorliegt, ist dasselbe wohl geeignet, seinem Zweck zu entsprechen, und es kommt gerade zur rechten Zeit, da die bayerische Unterrichtsverwaltung die Nothwendigkeit einer stärkern Betonung der bayerischen Geschichte erkannt und eben jetzt dementsprechende Verfügungen getroffen hat.

Das unterirdische Rom. Von Dr. Albert Ehrhard, Professor am Priesterseminar zu Straßburg i. E. VI u. 21 S. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis 60 *Pf.*

Laut dem Titel: „Eine Skizze, dem Fürsten der christlichen Archäologie, Commendatore G. B. de Rossi, zur Vollendung seines 70. Lebensjahres gewidmet." Sie gibt eine kurze, klare und ansprechende Darlegung der Geschichte und des Inhalts der römischen Katakomben. Nur das S. 12 über die Blutampullen Gesagte ist zum mindesten unklar. Bei Besprechung guter Copien der Katakombenbilder sind die von Liell in seinem Buche: „Ueber die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria" gebotenen vergessen. Die Schrift eignet sich vortrefflich als Hilfsmittel zu einem Vortrag in christlichen Vereinen und zum Selbstunterricht für alle,

denen ein größeres Werk über die Katakomben fehlt, oder die Muße, ein solches zu lesen. Ist sie doch auch als Vortrag im Jünglingsverein St. Joseph zu Straßburg entstanden und zuerst im katholischen Organ „Der Elsässer“ erschienen.

Christoph Anton Cardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien. Von Dr. Cölestin Wolfsgruber. XX u. 908 S. 8°. Saulgau, Kitz, 1891. Preis *M.* 15.

„Unterirdische Gänge und Gruben“, schreibt Migazzi am 24. September 1791 an seinen Generalvikar, „mögen gut für eine Festung sein, nicht aber für die Handlung eines Bischofs, weil er die Sprünge und Ränke vermeiden muß.“ Daran hat Migazzi stets festgehalten: er hat dem durch Zeitgeist, Kirchenfeinde und elende Schmeichler verblendeten Joseph II. stets offen die Wahrheit gesagt. Er konnte sich nie entschließen, „die Zahl jener schwachen oder weltklugen Bischöfe zu vergrößern, welche ihrem Range unter den Großen des Reiches selbst auf Kosten der Rechte der Kirche gehorsame Ehrfurcht bezeugten. Wenn sie ihm aber sagten, man dürfe nicht durch Widerstand die Gunst verscherzen, ohne der Sache Nutzen zu bringen, so wies er diese Auffassung als grob irdische Thorheit zurück, welche das Heiligthum ausliefere“. In diesen Worten des hochverdienten Verfassers liegt eine Hauptursache enthalten für das mehr als hundertjährige üppige Fortwuchern des Josephinismus. Hätten die Bischöfe das Beispiel Migazzi's befolgt, und hätte Migazzi selbst noch mehr als geschehen seine Worte zu Thaten werden lassen, dann würde sich die Durchführung des Josephinismus als eine Unmöglichkeit erwiesen haben; denn damals hing die Bevölkerung noch an ihrem Glauben, den sie erst infolge des Josephinismus, besonders in den Städten, verlor. Verstaatlichung nicht allein des Volksunterrichts, sondern auch der Erziehung des Clerus haben ein namenloses Elend über Oesterreich gebracht. Cardinal Migazzi schreibt am 9. Februar 1788, die Vernachlässigung der Religion und guten Sitte beim Unterrichte werde dem Staate gute Bürger, treue Beamte entziehen, und er verweist den Kaiser auf die strenge Rechenschaft, die sie beide vor Gottes Richterstuhl ablegen müßten; und zwei Jahre später schreibt der unglückliche Kaiser selbst am 9. Februar 1790, elf Tage vor seinem Tode, an seinen Kanzler, Sittlichkeit und Religion hätten einer frivolen Leichtfertigkeit Platz gemacht, ja soweit sei es schon gekommen, daß einsichtsvolle Eltern es für ihre Pflicht hielten, ihre Söhne dem öffentlichen Unterrichte zu entziehen. Wer aus der Geschichte etwas lernen will, kann aus der vorliegenden Biographie sehr viel lernen; dieselbe ist keine Phantasiearbeit, sie beruht auf den eingehendsten archivalischen Studien, deren Documente uns meist wörtlich vorgeführt werden. Das hochbedeutsame Werk gereicht nicht allein der Wissenschaft und dem kirchlichen Sinn seines Verfassers, sondern auch dem ganzen Wiener Schottenstift zu hoher Ehre.

Die Kunstlehre Dante's und Giotto's Kunst. Antrittsvorlesung, gehalten in der Aula der kgl. Universität in Leipzig am 4. Mai 1892 von Hubert Janitschek, ordentlichem Professor der Kunstgeschichte. 31 S. 8°. Leipzig, Brockhaus, 1892. Preis 60 *Pf.*

Dante's Kunstlehre ist wesentlich von Thomas von Aquin abhängig, den er als seinen Lehrer preist; seine Kunstpraxis aber ging hervor aus der Tiefe der Seele; er stellte dar, was er innerlich erlebt und durchlebt hatte. Darin ist Giotto ihm ähnlich; denn ergreifende Lebendigkeit ist der Zug seines künstlerischen Lebens. Um ein Kunstwerk zu verstehen, das aus der lebendigen Begeisterung des Künstlers hervorging, bedarf man der zeitlichen und örtlichen Orientirung, muß man sich gleich-

sam hineinleben in den Künstler selbst. Das sind die leitenden Gedanken des mit Geist und Gelehrsamkeit durchgeführten Vortrages. Einzelne Sätze und Wendungen gehen etwas zu weit. Da lesen wir z. B.: „Das Kunstwerk ist nie etwas anderes als ein durch die künstlerische Anschauung revidirtes Stück Natur.“ „Die vulgär mönchs-theologische Anschauung sah in der Schönheit irdischer Dinge nur ein Lockmittel des Teufels.“ Vor Giotto war „nicht Lebendigkeit und Wahrheit das Ziel, sondern Erhabenheit“. Im allgemeinen jedoch verdient diese Antrittsrede Beachtung und Dank. Sie enthält manche vortreffliche Bemerkungen. Sehr richtig sagt Janitschek: „Die Wahrheit der Schilderung des Lebens der Seele, die Energie in den Ausdrucksformen hat die Zeitgenossen Giotto's so stark gezwungen, daß sie den Mangel an Naturtreue (in einzelnen Dingen) kaum wahrnahmen. Sie sahen den Leidenden, den Weinenden, den Zornmüthigen vor sich und fragten, im Banne der Schilderung dieses Gemüthszustandes, nicht nach portraitartiger physiologischer und physiognomischer Charakteristik. Mit gleichen Augen muß auch der moderne Mensch sehen; ohne die Noth als Tugend preisen zu wollen, dürfen doch auch nicht technische Errungenschaften und Wandlungen eines halben Jahrtausends zu einer so dichten Hülle seiner Augen werden, daß sie ihm das Walten des Genius verbergen.“

Die Kunstdenkmale des Königreichs Bayern vom 11. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Beschrieben und aufgenommen im Auftrage des Königlichen Staatsministeriums des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten. I. Bd.: Die Kunstdenkmale des Regierungsbezirks Oberbayern, bearbeitet von Gustav von Bezold und Dr. Berthold Riehl unter Mitwirkung anderer Gelehrten und Künstler. Mit einem Atlas von 150—170 Buchdruck- und Photogravüre-Tafeln. Lieferung 1. 48 S. gr. 8° mit 10 Tafeln in Folio. München, Jos. Albert, 1892. Preis *M.* 9.

Als die vornehmste Publication unter den vielen, allerorts erscheinenden Kunstdenkmalen tritt diese bayerische jetzt ins Leben. Erst nach zwanzig bis fünfundzwanzig Jahren soll sie zum Abschluß gebracht werden können; aber bereits seit fünf Jahren sind die Vorarbeiten begonnen und durch ebenso zahlreiche als tüchtige Kräfte gefördert worden. Die Namen der Bearbeiter bürgen für einen gehaltvollen Text, derjenige der Verlagshandlung, welche seit dem Jahre 1850 für hervorragende Leistungen neunundzwanzig der höchsten Anerkennungen bei den Ausstellungen der verschiedensten Länder erhielt, für eine mustergiltige Ausstattung des Werkes und insbesondere für die Güte der Bilder. Die Einleitung gibt einen Bericht über den Plan des Ganzen; dann beginnt die Besprechung der Denkmale von Ingolstadt. Einer allgemeinen Uebersicht über die Kunstgeschichte der Stadt folgt die ins einzelne gehende Beschreibung der Frauenkirche mit zehn Tafeln und jener der Garnisonskirche, welche ehedem den Minoriten gehörte, mit zwei Tafeln. Nach Vollendung des ersten Bandes hoffen wir einen eingehendern Bericht geben zu können; für die erste Lieferung des Werkes, das selbst ein Denkmal bayerischer Kunstpflege werden wird, genüge diese kurze Anzeige.

La Porte de Sainte-Sabine à Rome. Étude archéologique par le P. J. J. Berthier, actuellement recteur de l'université de Fribourg. 89 p. 4°. Fribourg (Suisse), Librairie de l'université, 1892.

Die auf dem Aventin um 425 von dem Illyrier Petrus begründete und den hll. Sabina und Seraphia gewidmete Kirche ist durch ihre antiken Säulen, ihr

großes Mosaik und besonders durch eine mit 18 Bildwerken versehene Holzthüre hervorragend unter den römischen Basiliken. Ihre Thüre ist zwar in der archäologischen Literatur oft und eingehend behandelt worden, bietet aber noch immer eine Reihe schwer zu lösender Räthsel. Der gelehrte Verfasser, Professor der Theologie an der neuen katholischen Universität zu Freiburg, welcher seit langem auch archäologische Studien mit Liebe und Erfolg betrieben, hat dem Vorlesungenverzeichniß für das Sommersemester eine neue gründliche, mit 21 genauen Illustrationen versehene Untersuchung dieses wichtigen Denkmals vorausgesandt und dieselbe auch in gesonderter Ausgabe veröffentlicht. Er erklärt es als Arbeit eines griechischen Meisters des fünften bis sechsten Jahrhunderts, gibt aber zu, daß mehrere Bildwerke von einer jüngern Hand stammen und daß die aus Weinlaub bestehende Guirlande der Umrahmung nach altem Muster in jüngster Zeit erneuert ward. Die Basreliefs geben 13 Scenen aus dem Neuen und fünf aus dem Alten Testament. Anscheinend sind zehn verloren. Die erhaltenen werden eingehend beschrieben und dann erläutert. Vielleicht dürfte das als Oelbergsscene gedeutete Bild doch eine Aufnahme in den Himmel sein; denn Christi Himmelfahrt wird ja im frühen Mittelalter auf doppelte Weise dargestellt, je nachdem Nachdruck gelegt wird auf das active Wort des Glaubensbekenntnisses: ascendit, oder auf die passiven Ausdrücke Apg. 1, 9: elevatus est, und Luc. 24, 51: ferebatur in coelum. Der Genuß der schönen und klaren Darlegungen wird durch den unseres Erachtens hie und da zu scharfen Ton der Polemik etwas beeinträchtigt. An einigen Stellen war uns auch die Berechtigung der Polemik selbst nicht ersichtlich.

Die Stadtpfarrkirche zur schönen unser lieben Frau in Ingolstadt. Ein kunsthistorische Studie von J. Fischer, kgl. Oberamtsrichter a. D. Mit drei Illustrationen. 29 S. 8°. Ingolstadt, Ganghofer, 1892. Preis *M.* 1.40.

Den Namen verdankt die Ingolstädter Marienkirche einem „schönen" silbernen, vergoldeten, mit Perlen und Edelsteinen verzierten Bilde „Unserer Lieben Frau", das Herzog Ludwig der Bärtige von König Karl VI. als Pfand erhielt. Er schenkte es 1438 der Kirche; 1644 ward es auf 100000 Gulden tarirt, aber 1800 in die Münze gesandt. Die 1423 von jenem Herzog gegründete dreischiffige, auf 18 Säulen ruhende Hallenkirche ward erst 1525 vollendet. An die Seitenschiffe lehnen sich zwischen den Strebepfeilern 14 Kapellen an, von denen mehrere das herrlichste doppelte Maßwerk haben. Der 1572 vollendete Hochaltar hat zwei Flügelpaare. — Mit dem Verfasser sprechen auch wir den Wunsch aus: „Möge dieses Schriftchen, auf dessen schöne Ausstattung die A. Ganghofer'sche Buch- und Kunstdruckerei große Sorgfalt verwendete, überall, wo es hinkommt, geneigte Aufnahme finden." Es verdient dieselbe um so mehr, als es eine eingehende, quellenmäßige Darstellung bietet.

Les origines de l'église de Toul. Par l'abbé Vanson. 166 p. 8°. Nancy, Vagner, 1891.

Der Titel stimmt nicht recht zum Inhalte der Schrift, welche die erste Hälfte einer neuen Untersuchung über die Zeit der Einführung des Christenthums in Gallien darbietet. Der Verfasser behandelt nämlich in zehn Kapiteln die Ueberlieferungen über die erste Predigt des Evangeliums in den alten Diöcesen Arles, Vienne, Narbonne, Limoges, Paris, Lyon und Trier. Ein zweites Heft soll die Urgeschichte der Diöcesen Reims, Soissons, Châlons-sur-Marne, Verdun, Metz und vor allem des

Bisthums Toul enthalten. Die mit gründlicher Kenntniß des Quellenmaterials abgefaßte Schrift erläutert, obwohl sie durchaus am Kern der alten Ueberlieferungen festhalten will, das Für und Wider betreffs des apostolischen Ursprungs der gallischen Kirche in ruhigen und klaren Auseinandersetzungen. Einige Vorstudien sind schon früher in der Semaine religieuse de Nancy veröffentlicht worden, und die Ergebnisse treten jetzt vor die Oeffentlichkeit, um die Beurtheilung weiterer Kreise zu veranlassen, worauf sie dann nach Erscheinen des zweiten Theiles eventuell umgearbeitet und zu einer größeren Schrift vereint herausgegeben werden sollen. Schon diese Erscheinungsform beweist, mit welchem Ernst der Verfasser die Behandlung der schwierigen, vielleicht nie endgiltig zu lösenden Streitfrage nach der Zeit der Bekehrung Galliens studirt und behandelt. Seine Arbeit verdient darum eine wohlwollende Aufnahme und eingehende Beachtung von seiten aller, welche sich mit der Geschichte der ersten Jahrhunderte des Christenthums befassen. Das Urtheil über den Werth seiner Arbeit wird großentheils durch den mehr oder weniger conservativen Charakter der Leser bestimmt werden. Will jemand nur sicher bewiesene Angaben annehmen, so wird er sich oft ablehnend verhalten; wer dagegen festhält an alten Ueberlieferungen, solange mehr oder weniger Gründe für deren Wahrscheinlichkeit und Haltbarkeit sprechen, wird mit Vansons Schlußfolgerungen meistens einverstanden sein.

St. Ignatius Loyola. Oeuvres, Culte, Biographies, Portraits. **Exercitia Spiritualia.** Histoire, Commentaires, Explications. (Antiquarischer Katalog Nr. 82.) Ludwig Rosenthals Antiquariat, München. 42 S. 8⁰.

Bibliothekare und sonstige Interessenten machen wir nachdrücklich auf diesen illustrirten Specialkatalog des Rosenthal'schen Antiquariats aufmerksam. Derselbe enthält 840 Nummern Ignatiana unter drei Rubriken: I. Die Werke des hl. Ignatius, besonders die Exercitien, Lebensbeschreibungen, Predigten 2c., die den Heiligen und seine Verehrung betreffen; II. die auf die Exercitien bezüglichen Schriften; III. Ikonographisches. Die erste Rubrik enthält 137 Nummern, darunter 18 verschiedene alte und neue Ausgaben der Exercitien, die weitaus reichste zweite 671, die dritte 32. Neben manchem Hochinteressanten und Werthvollen enthält der zweite Theil doch auch anderes, was mit den Exercitien des hl. Ignatius nicht in Verbindung steht und insofern in diesen Katalog nicht gehört.

Leben und Wirken des P. Damian de Veuster, des Apostels der Aussätzigen. Frei übersetzt aus dem englischen Life and Letters of Father Damien, mit Benutzung der französischen Vie du Père Damien par le R. P. Philibert Tauvel, von E. v. Falser. 165 S. kl. 8⁰. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1892. Preis *M.* 1.40.

Die Verherrlichung und Vertheidigung des „Helden von Molokai" hat nachgerade bereits eine kleine Literatur geschaffen. In ihr muß der vorliegenden Lebensbeschreibung jedenfalls ein ehrenvoller Platz zuerkannt werden. Das aus den citirten Quellen gewonnene Material ist geschickt und geschmackvoll in einer echt deutschen Bearbeitung wiedergegeben. Es ist wirklich eine Biographie, in der vor allem die unmittelbaren Quellen wie die Briefe des Verewigten und die Berichte von Augenzeugen selber zu Worte kommen und so ein selbständiges Urtheil ermöglichen. Jeder wird denn auch die Ueberzeugung gewinnen, daß P. Damian „vor allem ein heiliger Priester war und in hohem Grade alle Tugenden besaß, welche einen wahren Apostel

Jesu Christi kennzeichnen". Dabei aber hatte er auch durchaus die natürlichen Vorbedingungen für seinen eigenartigen Beruf: eine eiserne Gesundheit, einen klaren, von aller Ueberspanntheit freien Geist, eine feste, zu aller Arbeit geschickte Hand und vor allem ein tief religiöses Gemüth. Auf die eigentliche Quelle seines Opfermuthes weist er selber hin, wenn er schreibt: „Ohne die ununterbrochene Gegenwart des göttlichen Meisters in unseren armseligen Kapellen hätte ich in meinem Entschlusse, das Loos der Aussätzigen zu meinem eigenen zu machen, keineswegs beharren können.... Aber mit der heiligen Communion, welche das tägliche Brod des Priesters ist, fühle ich mich glücklich und zufrieden in der Ausnahmestellung, wenn ich so sagen soll, in welche die göttliche Vorsehung mich gesetzt hat." (S. 137.)

Meine Brüder, die Neger in Afrika. Ihr Wesen, ihre Befähigung, ihre jetzige traurige Lage, ihre Hoffnungen. Ein ernstes Wort an Europa's Christen. Von P. Daniel Sorur Pharim Den, früherem Sklaven, jetzigem Missionär. Nach dem italienischen Manuscript besorgte und mit einer Vorrede versehene deutsche Ausgabe von Dekan Schneider in Stuttgart. Mit einem Anhang: Das Werk des ehrw. Dieners Gottes Vincenz Pallotti. Der Reinertrag für Missionszwecke. 96 S. kl. 8°. Münster i. W., Verlag von W. Helmes (Humanus). Buchhandel: Heinrich Schöningh, 1892. Preis 60 *Pf.*

Wer griffe nicht mit reger Theilnahme nach diesem Büchlein, das in der ganzen reichen Afrika-Literatur einzig in seiner Art dastehen dürfte? Denn es enthält nicht etwa die Schilderungen eines Reisenden oder den Nothruf eines weißen Missionärs oder den Aufruf eines Menschenfreundes, sondern es ist „ein ernstes Wort an Europa's Christen von einem Neger", der selbst „ein Sohn der Wüste", ein Kind der armen, verachteten Rasse ist, und als solcher aus eigener Anschauung und bitterer Erfahrung die Leiden und Schmerzen seiner Stammesbrüder kennt. P. Daniel ist in Deutschland nicht mehr ganz unbekannt. Schon früher ist der rührende Bericht über seine ersten Jugendjahre, seine Schicksale in der Sklaverei und seine Rettung in weiten Kreisen bekannt geworden. Inzwischen hat Gott den einstigen Sklaven bis in sein Heiligthum berufen. Als katholischer Priester, im Besitze der europäischen Bildung und Wissenschaft, tritt er heute auf als Sachwalter seiner „armen schwarzen Brüder". Vor allem wendet sich P. Daniel gegen die tiefgehenden Vorurtheile betreffs seiner Rasse, welche er auf seinen Reisen in Europa bei aller Theilnahme für die Afrikafrage in weiten Kreisen vorfand. Der Grund — so betont er —, daß der Neger thatsächlich so tief steht, ist nicht in der Natur, in der innern Unfähigkeit der Rasse zu suchen, sondern darin, daß er von den Quellen der wahren Cultur bis heute fast ganz abgeschnitten war. P. Daniel untersucht nun im einzelnen die Gründe des niedern Culturstandes seines Volkes, indem er „die verschiedenen Stadien" unterscheidet, in welchen es sich befindet, nämlich 1. im Heidenthum oder Fetischdienst, 2. im Islam und 3. im Christenthum. Daß unter der Sonnenwärme des letztern auch der Neger sich zur wahren Cultur erhebe, wird durch den Hinweis auf die alte afrikanische Kirche, die ehemaligen christlichen Negerreiche, die Erfolge der neueren Missionen und die Neger in Nordamerika gezeigt. Mit Recht weist der Verfasser auf die Reductionen von Paraguay als Vorbild hin, und er betont die Nothwendigkeit, die Missionsniederlassungen in die Möglichkeit der Selbstvertheidigung zu setzen und die Neger zum wirksamen Schutz gegen die Araber zu vereinigen. Am Schlusse untersucht der Verfasser die Frage nach der Nothwendigkeit

und Thunlichkeit der Heranbildung eines einheimischen Clerus, und er bejaht dieselbe entschieden. Das Büchlein, das ebenso geistvoll als mit warmer Beredsamkeit geschrieben ist, wird jedem Afrikafreunde einen wahren Genuß bereiten.

Abessinien und seine Bedeutung für unsere Zeit. Aus dem Nachlasse von E. F. A. Münzenberger, Geistl. Rath und Stadtpfarrer von Frankfurt a. M., herausgegeben von J. Spillmann S. J. Mit 38 Abbildungen und einer Karte. XII u. 162 S. gr. 8°. Freiburg, Herder, 1892. Preis brosch. in elegantem, in sieben Farben gedrucktem Umschlag *M.* 3; in Originaleinband, Leinwand mit reicher Deckenpressung in Farbendruck, *M.* 5.

Wie der Herausgeber erklärt, kommt, abgesehen von einigen Ergänzungen, „das ganze Verdienst der Arbeit dem verewigten Verfasser zu". Seit vielen Jahren folgte der von Seeleneifer glühende Priester bei all seiner sonstigen vielverzweigten, rastlosen Thätigkeit mit offenem Auge den großen Fragen der Ausbreitung christlicher Civilisation in Afrika. Ein ganz besonderes Interesse wandte er dabei dem schönen afrikanischen Alpenlande Abessinien zu. Den Grund dazu hat er bereits in seiner 1889 in Frankfurt erschienenen Broschüre: „Afrika und der Mohammedanismus" (vgl. diese Zeitschrift Bd. XXXVI, S. 368) angegeben, wo er in beredten Worten die These vertheidigt, daß an die Civilisation des schwarzen Welttheils nicht zu denken sei, solange der Islam mit seinem vergiftenden Einfluß dort herrsche. „Wäre das Christenthum in Abessinien lebenskräftig geblieben," betonte Münzenberger, „und hätte dieses Reich infolge dessen sorgsam seine Verbindung mit den christlichen Ländern gepflegt, so hätte von hier aus schon in ältesten Zeiten die Christianisirung Centralafrikas ins Werk gesetzt werden können." Aber auch heute noch wäre Abessinien, „falls es in den Kreis europäischer Bildung hineingezogen und unter eine kräftige organisatorische Hand gestellt wird, ein kräftiger Bundesgenosse gegen die so sehr drohende Weiterverbreitung des Mohammedanismus ... und könnte für die Civilisation Afrika's jetzt noch gar nicht abzusehende Dienste thun". Der nähere Nachweis dieser These, welcher den Gegenstand einer weitern Studie bilden sollte, hat sich nun im vorliegenden Werke auf Grund der besten, älteren wie neueren Quellen zu einer vollständigen, vortrefflichen Monographie erweitert. Der erste Theil lehrt uns Abessinien als ein an landschaftlichen Schönheiten und Culturerzeugnissen überaus reiches Land und seine Bewohner als ein kriegstüchtiges, tapferes, geistig begabtes Volk kennen, wenn es auch starke Schattenseiten hat. Der zweite Theil wirft einen „Blick auf Abessiniens Geschichte", seinen kirchlichen innern Zerfall seit dem Schisma, die wiederholten Unionsversuche seitens der abendländischen Kirche und die ältere und neuere Missionsgeschichte. Der dritte Theil endlich beleuchtet auf Grund des Gesagten die Bedeutung Abessiniens in kirchlicher, politischer und kolonialer Beziehung. Die Gefahr für Abessinien von seiten des Mahdireiches dürfte nach den letzten Vorgängen im Sudan nicht mehr so groß sein, als Münzenberger besorgte (vgl. „Die katholischen Missionen" 1892, Octoberheft). Die 38 Illustrationen, darunter 14 schöne Vollbilder, sind geschmackvoll und mit Verständniß ausgewählt, die ganze Ausstattung eine vornehme, die der Verlagshandlung alle Ehre macht.

Neue religiöse Bilder.

Durch die Photo-Chromotypie von M. Rommel & Co. zu Stuttgart ist für den Verlag von Hermann Kitz zu Saulgau in Württemberg ein von der Beuroner Kunstschule entworfenes und herausgegebenes Marienbild hergestellt,

das mit großem Beifall aufgenommen und begrüßt worden ist. Im tiefblauen Sternenhimmel steht über der dunkeln Weltkugel von hellem Licht umgeben die Gottesmutter. Ihr roth-violettes Gewand harmonirt mit dem gelben Lichtglanz ringsumher, ihr blaues Kleid stimmt zum Hintergrund. Der Mittelpunkt des Bildes zeigt das Jesuskind, von Maria mit ehrfurchtsvoll verhüllten Händen getragen. Das Kind ist in weiße Windeln gewickelt und hat nur Brust und Hände frei; es blickt auf den Beschauer, den es segnet, während es von der Mutter mit fürbittendem Blicke angeschaut wird. In Zeichnung und Farben ist dem modernen Geschmack so viel nachgegeben, als die strenge Richtung der Schule erlaubt. So ist ein Bild (von 43 × 31 cm) entstanden, das für katholische Häuser eine ernste und würdige Zierde einfacher Zimmer bietet. Preis *M.* 2, portofrei *M.* 2.10, in schwarzem Holzrahmen mit vergoldeter Einfassung und Glas *M.* 5.50, portofrei mit Verpackung *M.* 6.30. — Die Verlagshandlung Benziger & Co. in Einsiedeln versendet fünf neue chromolithographische Bilder, ein mittelgroßes Andenken an die heilige Beicht (Nr. 13 222) mit der Darstellung des in die Arme des Heilandes zurückkehrenden verlorenen Sohnes, und vier Communionandenken: ein größeres (Nr. 13 568) zu 38 × 30 cm, zwei große (Nr. 13 410 und 13 569) zu 32 × 22 cm, und ein mittelgroßes (Nr. 13 223) zu 22 × 16 cm. Die Preise sind 18, 29, 40, 40 und 16 *Pf.* Die Ausführung entspricht den allgemein bekannten Arbeiten der Verlagshandlung. Nr. 13 410, eine Darstellung des letzten Abendmahles, ist ein vortrefflicher Buntdruck. Die Zusammenstellung von Symbolen, wie Nr. 13 223 sie in einfacher Weise, Nr. 13 568 in reichster Anordnung enthält, wird vielfach verlangt und darum immer wiederholt. Bietet doch das letzterwähnte Bild außer den bei den heiligen Sacramenten der Taufe und der Firmung erforderlichen Geräthen, welche sich im Altarvorhang befinden, auf dem Altar einen Kelch mit Hostie und Kreuz, worüber der Heilige Geist in Wolken schwebt. Auf, neben und vor dem Altare liegen Lilien, Vergißmeinnicht in drei Farben, Aehren, Weintrauben und Rosen, Rosenkranz, Gebetbuch, Scapulier, Medaille und Kerze, endlich erblickt man vor dem Altare ein rothes, brennendes, von weißen Rosen umkränztes, von einem Schwerte durchbohrtes Herz. Freilich sind diese Symbole ernster und wahrer, als manche auf französischen Bildern befindliche; aber sollte man in unserer Zeit, wo Geschichte und Glaubenssätze des Christenthums mehr als je bedroht sind, nicht lieber statt solcher Symbole klare Darstellungen aus dessen Geschichte geben? — Mit der eigenthümlichen Eleganz, welche die aus Wien stammenden Gegenstände des Kunstgewerbes auszeichnet und ihnen den frischen Charakter reicher Lebensfülle verleiht, erschienen die Volksausgaben des vom verstorbenen Professor Klein gezeichneten „heiligen Rosenkranzes“ und des nach dessen Entwürfen von Professor Rafael Grünnes vollendeten „heiligen Kreuzweges“ chromolithographisch in der Größe von 12 × 18½ cm zu dem billigen Preise von nur 80 *Pf.* in der St. Norbertus-Druckerei zu Wien. Die Blättchen jedes dieser Cyklen sind auch zum Preise von *M.* 5 bezw. *M.* 4 als Tableau in reichverziertem Passepartout als Wandbild in den Handel gekommen. Der erste Cyklus ist glänzender als der zweite, weil der Gegenstand eine leuchtendere Farbenstimmung erlaubte, ja erheischte. Da die Chromolithographien trotz des kleinen Formates Stil, Charakter und Vorzüge des Klein'schen Werkes so viel wiedergeben, als es in dieser Form möglich ist, brauchen wir zu ihrer Empfehlung nichts Weiteres beizufügen.

Miscellen.

Ein französischer Kritiker über Baunards Buch: Le Général de Sonis. In einer der geistvollen literarischen Besprechungen, welche der Archäologe und einstige Diplomat Marquis de Vogüé, einer der hochangesehensten Literaten des heutigen Frankreichs, in der Revue des deux mondes zu veröffentlichen pflegt, führt ihn die Kritik über Zola's neuestes Werk, „La Débâcle", zu einigen Bemerkungen von allgemeinem Werthe. Das Werk des berüchtigten französischen Roman-Realisten will die Geschichte des deutsch-französischen Krieges, den Zusammenbruch des Kaiserreiches in möglichst naturgetreuen Farben schildern, nach seiner Art, mit all dem Widerlichen und Grauenhaften der nackten Wirklichkeit. „Er (Zola) gefällt sich darin, die Menschen-Bestie im Flagranten zu ertappen bei der Rückkehr zu ihrem (thierischen) Anfangszustande. Er hatte jetzt einen Gegenstand, wo seine Lieblingstheorie sich nach Wunsch entfalten konnte, ohne den Schein der Wahrheit in Frage zu stellen; er macht sich dies in weitem Umfange zu nutze. . . ." Dem Abstoßenden dieses Gemäldes voll herzzerreißenden Elendes, wüster Verrohung und tiefer sittlicher Versunkenheit hält der berühmte, keineswegs clerical gesinnte Literat das schöne Buch Abbé Baunards über General de Sonis entgegen (vgl. diese Blätter Bd. XLII, S. 495 ff.). Er wirft die Frage auf, welches der beiden Bücher mehr in sich berechtigt, mehr der Wahrheit und dem Bedürfniß des Menschenherzens entsprechend sei. Nachdem er zuerst betont, daß es seiner Meinung nach in Zola's Werken Seiten gebe, welche hohe Vorzüge der Darstellung aufwiesen (?), fährt er fort: „Aber das unterscheidende Merkmal der (guten) Bücher liegt nicht hier, junge Leser! Glaubt hier nicht euern Lehrbüchern der Stilistik, — glaubt hier eurer Mutter, und später der Vertrauten eures Herzens, sie werden es euch sagen: Die guten, die schönen Bücher, diejenigen, welche Aussicht haben, auch dann noch zu bleiben, wenn ihr Verfasser unter der Erde ruht, sind jene Werke, die uns helfen, in schweren Augenblicken des Lebens uns aufrecht zu halten. . . ." Zu dieser letztern Art von Büchern rechnet der Marquis das Leben des Generals de Sonis. Auf die Einwendung, daß es von einem Geistlichen verfaßt, fährt er fort: „Es ist ein authentischer Bericht, — und einen solchen nimmt man gern aus jeder Hand. Bourget (der bekannte französische Romanschriftsteller Paul Bourget) sagte zu mir, da er mich aufforderte, diese Biographie zu lesen: ‚Es ist das hochsinnigste Buch, das unsere Zeit hervorgebracht hat (C'est le plus fier livre de notre temps).' Ich neige dazu, zu denken wie er. Sonis ist ein Kampfgenosse des hl. Ludwig. Auf der Grabplatte, wo er in seiner Waffenrüstung schlummern sollte, ist er aufgewacht, und hat das Commando übernommen über eine der Armeen Gambetta's. Ich wollte, ich könnte hier in voller Ausdehnung die

Erzählung der Schlacht von Loigny wiedergeben. Es galt um jeden Preis eine demoralisirte Truppe zum Stehen zu bringen. Der General mit 300 päpstlichen Zouaven stürzt sich gegen den Feind. 198 fallen; ihm selbst wird das Bein zerschmettert, in 25 Splitter. Auf dem Schlachtfeld zurückgelassen, bringt er die Nacht zu im Schneegestöber; sein noch gesundes Bein erfriert in der Kälte. „Ich hatte in diesem Augenblick den Trost (schreibt de Sonis), den Donner meiner gesammten Artillerie hinter mir zu hören. Ich bin so glücklich, feststellen zu können, daß das 17. Armeecorps nicht ein einziges Geschütz verloren hat, so lange ich die Ehre hatte, es zu commandiren....' Erst am nächsten Morgen gegen 10 Uhr hob man den Verwundeten auf, um ihn in das Pfarrhaus von Loigny zu schaffen. Hier ließ er sich das Bein abnehmen — immer gefaßt, stets Herr seiner selbst, nichts anderes im Sinn als seine Truppen, seine Schmerzen aufopfernd für das Vaterland.... Doch ich errathe, was ihr einwenden wollt", unterbricht Marquis de Vogüé seine ergreifende Erzählung. „,Es handelt sich (bei dem Werthe eines Buches) nicht um das, was schön, sondern was wahr ist.' Gut! auch hier ist Wahrheit, so, wie nüchterne officielle Berichte, authentische Schriftstücke sie melden. Es sind nur andere Gesichtspunkte der Wahrheit; denn sie bietet deren viele, und sie ist nicht vollständig da, wenn nicht alle diese in Betracht gezogen werden. Ja, ich wage hinzuzufügen, diese letzteren Gesichtspunkte der Wahrheit den Menschen vorzuhalten, ist das Nützlichere. Die Intransigenten des Realismus mag dies Wort in Entrüstung versetzen. Aber ist nicht ein Buch auch ein beseeltes Wesen? Sollte es nicht denselben Verpflichtungen unterworfen sein, wie der Mensch? Ich muß es wohl zugestehen auch für die schmierigen Exemplare der Débâcle, welche die Kasernen und Wachtstuben durchlaufen werden. — Es gibt bekanntlich zwei völlig unterschiedene Arten zu lesen. Für uns Kunstliebhaber (dilettants) ist die Lectüre nichts als eine Untersuchung über das Gelingen eines Kunstwerks: ‚Dieser Zug ist genau, ist gut hervorgehoben, jener dort ist trefflich erfunden: das Ganze wohlgelungen.' — Für das Volk aber hat alles, was gedruckt ist, etwas von dem Ansehen des Katechismus und des Kalenders; es ist ein kategorischer Imperativ: ‚Da diese Soldaten, diese Officiere so handeln und sprechen — und da ein so gescheidter Schriftsteller dies so erzählt, so muß man wohl in ähnlichen Verhältnissen und Umständen auch so handeln und sprechen wie sie.' — Ueberdies sehe ich im Geiste zahlreiche Exemplare sich über die Welt, ins Ausland verbreiten. Wenn man darin lesen würde — was wir so ungern hören —, daß Deutschland eine große Nation ist mit großen Tugenden, und daß in einem bestimmten Zeitpunkt diese Tugenden die unsrigen übertroffen haben, so würde niemand erstaunt sein; denn das Ausland weiß dies und wird Deutschland gerecht. Aber ein Frankreich zu entdecken so krüppelhaft und so morsch, darüber wird die Welt staunen. Selbst im Augenblick der Verfinsterung des Tagesgestirns hätte es von ihm, wenn auch verschleiert, jenen Strahl von Licht erwartet, der uns die Liebe der einen, die Achtung der andern erwirbt."

Wie glaubensselig die moderne gottentfremdete „Wissenschaft“ ist, dafür liefert „Die Natur“, welche sich „ein Organ zur Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse“ nennt, in einer ihrer jüngsten Nummern (1. October 1892) einen neuen, sprechenden Beweis. Sie berichtet über eine Schrift des Genfer „Psychophysikers“ A. Herzen, deren Hauptinhalt den Lesern der darwinistischen Zeitschrift „Kosmos“ schon vor sechs Jahren geläufig war, und empfiehlt sie als eine „willkommene Erscheinung“, die „mancherlei Neues“ enthalte.

„Der Monismus“, heißt es darin, „schreibt alle Erscheinungen des Weltalls ... einer einzigen unbekannten Essenz oder Wesenheit [der Materie und ihren Kräften] zu; der Dualismus dagegen bezieht sie auf ... Körper und Geist. Nun sind aber diese beiden Hypothesen nicht allein wissenschaftlich nicht bewiesen, sondern es läßt sich auch weder die eine noch die andere irgendwie beweisen... Es kann daher jeder zwischen Dualismus und Monismus wählen und diejenige Anschauung festhalten, die seiner Art zu denken und zu fühlen am besten entspricht. Dualist oder Monist sein, heißt nicht etwa eine wissenschaftliche Thatsache oder Folgerung anerkennen, es heißt vielmehr an die eine oder andere Ansicht glauben — es ist ein Glaubensact.“ Nach dieser dogmatischen Einleitung gesteht Herr Herzen unumwunden, seiner „Art zu fühlen“ entspreche mehr der monistische „Glaubensact“. Auch sei er gerne bereit, andere für denselben beseligenden Materialismusglauben zu gewinnen. Nur müsse man keine Beweise für dessen Richtigkeit verlangen, da es solche nicht gebe und nicht geben könne. Die Hauptsache sei, das „Gefühl“ in die richtige Stimmung zu versetzen. — Man kann sich denken, wie er sich dieser Aufgabe entledigte.

Nun kommt die „Natur“ nach sechs Jahren und meldet, daß dem glaubensstarken Genfer Gelehrten damals wirklich das Unmögliche gelungen sei, indem er den wissenschaftlich unbeweisbaren Monismus „wissenschaftlich“ begründet habe. Zwar sei seine Behauptung, „daß ihm für die Annahme einer dualistischen Weltauffassung keine Gründe vorliegen“, eine bloße „Erklärung“. Dafür enthalte aber der „positive Theil“ seiner Abhandlung „den dreifachen Nachweis, daß die psychische Thätigkeit eine Bewegung der Nervenelemente sei“, somit für die Annahme einer Seele keine Gründe vorlägen und folglich das monistische Dogma, trotz seiner Unbeweisbarkeit, zu den „wissenschaftlichen Thatsachen oder Folgerungen“ gehöre.

Professor E. Du Bois-Reymond wird über diese, wenn auch etwas verspätete, Mittheilung der „Natur“ hocherfreut sein. Denn nun sind etliche seiner „Welträthsel“ nicht nur einfach, sondern „dreifach“ gelöst. Nun braucht er nicht mehr so häufig das unliebsame Geständniß abzulegen: Wir stehen am Ende unseres Witzes; ignoramus — ignorabimus! Im Grunde genommen bliebe nur mehr ein „Dilemma, auf dessen Hörner gespießt sein Verstand gleich der Beute des Neuntödters schmachtet“, jenes nämlich, das hinter der Frage steckt: Woher die Bewegung? — Auch Professor Virchow kann sich gratuliren, daß nunmehr seine „wissenschaftlichen Desiderien“ und „unweigerlichen Bedürfnisse“ zum größten Theil befriedigt worden. Und all diese Er-

leichterungen hätten die Berliner Professoren, wie die „Natur" versichert, ihrem Genfer Collegen, dem Psychophysiker A. Herzen, zu verdanken!

Ihrer eigenen Genugthuung über die sechs Jahre alte Herzen'sche Leistung gibt die „Natur" Ausdruck, indem sie sich beeilt, aus jenem „dreifachen Nachweis" den Schluß zu ziehen: „Hieraus folgt dann, daß jede Action im Grunde eine Reaction ist und daß es demzufolge keine Selbstbestimmung geben kann, daß also auch die Freiheit des Willens abzulehnen ist". Damit wäre sie wohl bei der eigentlichen Quelle des ganzen Materialismusschwindels angelangt. Zuerst wird „gefühlt", welche Ansicht dem blinden Instinct am besten gefällt; man findet es „sehr schön, wenn sie sich beweisen ließe"; „unweigerlich" spürt man das Bedürfniß, daran zu „glauben" und „festzuhalten". Dann erst schickt man den Verstand nach Beweisen aus. Natürlich findet er keine für Hypothesen, die er nicht erdachte; und nun begnügt man sich mit der willkürlichen Ausrede, man habe es mit „Welträthseln", mit unbewiesenen „Dogmen" zu thun, die zu glauben jedem freistehe, jedoch so, daß man sie gelten lasse als „Desiderate" und „Postulate der Wissenschaft". Oder man erklärt mit A. Herzen den Materialismus von vornherein für unbeweisbar, thut aber doch dergleichen, als könne man ihn beweisen; behauptet mit der „Natur", seine Richtigkeit sei thatsächlich „dreifach" nachgewiesen, und ruht nach all diesen Anstrengungen aus in dem beseligenden Ergebniß: „Ob man das Verhältniß von Körper und Geist monistisch oder dualistisch auffaßt, ist lediglich Sache des Glaubens." Arme „Wissenschaft"!

Die Erklärung des neuen Sterns im Fuhrmann. In aller Erinnerung ist noch das Aufleuchten eines neuen Sternes, welches am 2. Februar 1892 von Edinburg aus angekündigt und durch die Zeitungen allenthalben bekannt gemacht wurde. Die wissenschaftlichen Zeitschriften berichteten seither nur über die Beobachtungen: Ausmessungen der Lage des Sterns, Schätzungen seiner Lichtstärke und Prüfung seiner Spectrallinien. Der Stern war im März wieder verschwunden, fing aber im August wieder an, sich ganz schwach zu zeigen, ohne sich jedoch bis jetzt (October) zum frühern Glanze zu entwickeln. Solange man nichts anderes zu thun vermochte, als den Beobachtungsstoff zu sammeln, war für uns keine Veranlassung, über die Himmelserscheinung zu berichten. Jetzt aber scheint sich eine Erklärung darzubieten, die einen Einblick in das mannigfaltige Leben und Treiben in den entfernten Himmelsräumen gestattet.

Die Vorstellung von starren Fixsternen, die als leuchtende Punkte am Himmelsgewölbe haften, beruht eben nur auf dem Scheine, gerade wie die Vorstellung von dem ruhenden Erdkreise. Wie aber in der That an unserer Erde nichts fest ist, weder ihre Lage zu den Sternen noch ihre Stellung zur Sonne, weder ihre äußere Rinde noch ihre Umdrehungsachse, wie unser ganzes Planetensystem in unaufhörlichem Kreislauf begriffen ist und sich sammt der Sonne im Weltenraum unaufhaltsam fortwälzt, ebenso ist auch der Fixsternhimmel nicht ein stiller todter Raum, sondern der Schauplatz von unendlich

verschlungenen Bahnen und ein Herd von physikalischen und chemischen Umwälzungen. Gleich den Millionen von Gattungen und Arten lebender Wesen, die sich im Luftmeere und im Ocean umhertreiben, durchziehen auch Himmelskörper der verschiedensten Beschaffenheit den Weltenraum nach allen Richtungen. Zu diesen Vorstellungen wird man gedrängt, wenn man die Erscheinungen am Himmelsgewölbe zu erklären versucht, und dieselbe Vorstellung gibt uns den Schlüssel zum Verständnisse der neuen Erscheinung im Sternbilde des Fuhrmann.

Es ist diesmal das Verdienst des Münchener Astronomen Professor Seeliger, den Schleier dieser Erscheinung gelüftet zu haben. Um seine Erklärung zu verstehen, hat man sich an die Ergebnisse der Beobachtungen zu erinnern. Vorerst ist noch keine Bewegung des Sternes gemessen worden. Es hat dieses aber auch niemand erwartet. Erfordert es doch bei anderen Sternen Jahrzehnte und Jahrhunderte, bevor man ihre Eigenbewegungen aus der Menge der zufälligen Beobachtungsfehler abzusondern im Stande ist. Die Veränderungen der Lichtstärke des Sternes stellen sich graphisch durch eine Zickzacklinie dar, welche drei Maxima im Februar und eines im März aufweist, welche aber gegen Ende März sehr rasch bis zum Verschwinden des Sternes absteigt. Beim Wiedererscheinen zeigte sich der Stern von einer kleinen Nebelmasse umhüllt. Die Lichtbeschaffenheit oder seine Zusammensetzung aus den Regenbogenfarben deutet auf getrennte Himmelskörper, insbesondere auf glühende Gase, welche im Spectrum einzelne helle Linien hervorbringen, und auf flüssige oder feste Massen, welche ein continuirliches Spectrum erzeugen, durchsetzt von dunkeln Linien, eine Folge absorbirender Hüllen. Die verschiedenen Farbenspectra erscheinen übereinander gelagert, ohne jedoch mit ihren entsprechenden Linien genau aufeinander zu fallen. Das eine Spectrum ist also gegen das andere verschoben. Es deutet dies auf verschiedene Wellenlängen in den Lichtstrahlen gleicher Gattung und folglich auf verschiedene Geschwindigkeiten der Gase und festen Massen in unserer Gesichtslinie. Ueberdies erscheinen die hellen Spectrallinien mehrfach verbreitert und fransicht und ungleichartig hell, als ob leuchtende Gase mit verschiedenen Geschwindigkeiten vorhanden wären.

Was ist also mit unserem neuen Stern vorgegangen? Hat er von selbst angefangen zu kochen und zu sieden und Feuer zu speien, um schließlich wie ein Pulverthurm auseinander zu springen? Oder ist er vielleicht einem andern Riesen des Weltraumes begegnet, mit dem er einen Kampf auf Leben und Tod zu bestehen hatte? Oder lag vielleicht in seiner Himmelsbahn eine Wolke kosmischen Staubes, durch welche er, einer Sternschnuppe gleich, Funken und Feuer sprühend hindurchzog?

Hier haben wir drei Fragen und drei Möglichkeiten, aber von ungleicher Wahrscheinlichkeit. In allen drei Fällen hätten wir unregelmäßig aufeinanderfolgende Zuckungen der Lichtstärke, auch Mischungen von Gasen und geschmolzenen Massen, in wilder Bewegung durcheinander. Daß aber ein Himmelskörper in sich selbst den Keim seiner eigenen Zerstörung trägt und plötzlich anfängt zu sieden und zu bersten, das glaube wer will. Die Begegnung zweier

Digitized by Google

Himmelskörper von nahezu gleicher Größe ist schon weniger befremdlich, obwohl nachweislich noch kein Beispiel vorhanden ist. Man kann sich hier zwei Fälle denken: Entweder haben sich die beiden Körper getroffen und in eine einzige Masse vereinigt, oder sie sind sehr nahe aneinander vorbeigeeilt. In beiden Fällen ließe sich eine Erklärung finden; aber im einzelnen ist nicht leicht abzusehen, wie die Erscheinung so plötzlich eintreten und doch zwei Monate anhalten konnte, und wie sich die Lichtschwankungen in so kurzen Zeiträumen wiederholen konnten. Will man das Wiedererscheinen des Sternes erklären, so hat man einen zweiten Zusammenstoß mit einem andern Körper anzunehmen.

Hören wir jetzt die dritte Erklärung. Wer sich mit der Vorstellung vertraut gemacht hat, daß der ganze Himmelsraum mit großen und kleinen Massen angefüllt ist — eine Vorstellung, zu welcher alle Beobachtungen der Sonnen-Corona und des Thierkreislichtes, der Meteorbahnen und Kometenschweife, der Sternhaufen und Nebelflecke hindrängen —, der wird nichts Sonderbares in der Annahme finden, daß der sogen. neue Stern in seinem Laufe durch den Himmelsraum einer kosmischen Wolke begegnet ist. Die Vertheilung der Nebelflecke deutet darauf hin, daß solche Massen in verschiedenen Theilen des Himmels auch verschiedenartig vertheilt sind. Gerieth nun der Stern in eine dicht besetzte Himmelsgegend, so mochte es sich treffen, daß er volle zwei Monate und länger durch eine ausgedehnte Wolke ziehen mußte, ja daß ihm dasselbe ein halbes Jahr später zum zweitenmal begegnete. Wir sehen ja diese Erscheinung so oft am nächtlichen Himmel, wenn die Sternschnuppen und Feuerkugeln die stille Nacht beleben, und doch ist die Lufthülle unserer Erde verschwindend klein gegen eine Wolke kosmischer Massen im Weltenraume. Setzen wir jetzt an die Stelle eines kleinen Meteors einen Stern und verfolgen wir alle die Erscheinungen, die wir bei jenem wahrzunehmen gewohnt sind: das plötzliche Erglühen der ganzen Masse, das Sprühen von Funken, das Absondern eines leuchtenden Schweifes, so haben wir alles, was zur Erklärung der Beobachtungen erforderlich ist. Das Licht wird in unregelmäßigem Wechsel heller und dunkler, die leuchtenden Gase bleiben hinter der glühenden Masse des Sterns zurück und unterliegen beständigen Geschwindigkeitsänderungen; die Erscheinung wird während des ganzen Durchgangs des Sternes, wenn auch nicht gleichförmig, andauern, beim Austritte des Sternes aber sehr bald verschwinden. Der Stern kann sogar einen Theil der kosmischen Wolke mit sich fortreißen und zu einem Nebelsterne werden.

Mit dieser Erklärung der merkwürdigen Erscheinung kann man sich unterdessen zufrieden geben. Sie erweitert und sichert unsere Anschauungen über das rege Leben im Himmelsraume, ohne mit anderweitig festgestellten Wahrheiten in Widerspruch zu kommen. Je mehr aber unser Blick sich erweitert, um so mehr werden wir im Stande sein, den Ruhm des Schöpfers am Himmelszelte zu lesen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google